بازدید شد
۱۳۸۴

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب: قوانین الاصول
مؤلف: میرزای قمی
مترجم:
شمارهٔ قفسه: ۱۱۵۹۶
شمارهٔ ثبت کتاب
۸۹۷۴۷
۸۹۷۴۷

خطی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۱۵۹۶

۱۱۵۹۶
۸۹۷۴۷

بالله أستعين وعليه أتوكل

وهو حسبي

ونعم الوكيل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى اصول الفروع وفروع الاصول وارشدنا الى شرايع الاحكام بمتابعة الكتاب وسنة الرسول وقفاها ببيان اهل الذكر ومعادن التنزيل الذين هم الخلفاء من الرسول صلى الله عليه وعليهم صلوة كثيرة متتالية متواترة بالكرامة متلقاة بالقبول ما دامت عقول المشكلات تحفل بانامل الدلايل وظلم الشبهات تجلى بانوار العقول اما بعد فهذه نبذة من المسائل الاصولية وجملة من مباني المسائل الفقهية جعلتها تذكرة لنفسي ولطالبين رجعوا لمن استرشد في سلوك نهج الحق المبين وذخيرة موجوة لاجل فقري وفقتي يوم الدين حملني الى رسمها مذاكرة جماعة من فضلاء الاصحاب ومباحثة جملة من اذكياء الاحباب وكان ذلك بعد قراءتهم علي اصولي كتاب معالم الدين للفاضل المحقق المدقق الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين فاخذوني تارة تحقيقات عن الترهة في بساطين عباراته ووضعت هذه الورقات على ترتيبه واضفت مسائل الى مسائله وفرايد الى فرايده ونبهت على مباني بعض اقاداته واجوبته عن كثير من زوايده واذا وجدت وضع شيء منها على خلاف المعهود من مصنفات القوم فعذري الحرص على تكثير الفايدة مع عدم اقتضاء المقام لاكثر من ذلك فاقتصرت ما دني مناسبة في الاتمام بجعل الزوايد اما مقدمة لاصل او خاتمة او غير ذلك وربما اضفت اصلا عليه حسب ما صاعدني الوقت والحال واخرجت قانونا في هذه القاعدة التي لم تذكر غيره على وفق مقتضى الحال وسميته بالقوانين المحكمة في رتبة على مهمات والابواب وخاتمة وهذا الكتاب مع ان مؤلفه قصير الباع وقاصر الذراع وليس محسوبا من جملة من يكتب هذا الشان ويؤسس هذا البنيان وليس في مختاره الا استحلق الاكراكب القصب او كواجل النفث ساقه بالساق نحو من فضل الله مشتمل على ما لم يشتمل عليه زبر السابقين ويخرج لجواهره ما اختفى من الحقايق في كنوز كلمات الفائقين فان وجدنا بعد استيفاء الفكر واستقصاء النظر حقيقا بالقبول فلله الحمد على ذلك وكان الفضل منك لا صلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب اما المقدمة ففي بيان رسم هذا العلم وموضوعه ونبذ من القواعد اللغوية واعلم ان قولنا اصول الفقه علم لقب باعتبار

شاعدني

موضوعه

موضوعه الاضافة ومن جهة العلمية فاما رسمه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام ولكن لم يمهد لذلك والاحكام ما يستنبط منها الهيئات وغيرها وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية واما رسمه باعتبار الاضافة فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه شيء وفي العرف يحمل على معان كثيرة منها الاجتهاد والدليل وترفع البشر الاصوليين وهي الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب والاولى بها ارادة القاعدة ليشمل ادلة الفقه اجمالا وهي قواعده ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرها والفقه في اللغة الفهم وفي العرف هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالاحكام هي النسب الجزئية والشرعية ما من شأنه ان يؤخذ من الشارع وان استقل بادراكها بعض العقل ايضا فخرج العقلية المحضة التي ليس من شأنها ذلك كبيان ان الكل اعظم من الجزء والتحسينات لا يحتاجان وبالفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة فخرج بها الاصولية وهو ما لا يتعلق بالعمل بلا واسطة فخرج بها الاصولية وهو ما يتعلق بالعمل بلا واسطة وان كان لا يتعلق بعيد وهنا اشكال مشهور بناء على تعريف الحكم الشرعي بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين مع كون الكتاب من ادلة الاحكام وهو ايضا خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل والمدلول واستراح الاشاعرة عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظي وفيه مع ان الكلام النفسي فاسد في اصله ان الكتاب متلاعم كاشف عن الموقف لا انه منبت للدعوى فلا يكون دليلا ولا في الاصطلاح والذي جاء الحق في طرحه جعل الاحكام عبارة عما علم ثبوته من الدين بديهة بالاجمال وكلامه عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم اجمالا بان ما كل الميتة وكل الربوا وغيرهما كما من الاحكام ولكن لا نعرفه بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرم الربوا وغير ذلك وهنا اشكال اخر وهو ان الاحكام كما ذكرت هي النسب الجزئية فموضوعها خارجة وقد تكون نفس الصلاة فلا ريب انها موقوفة على العبادة وظيفة الفقه فلا ينعكس الحد ويمكن دفعه بالتزام الخروج كان تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياته من مبادي العلم والمبادي قد تبين في ذلك العلم وقد تبين في غيره وتصور الموضوع واجزاءه وجزئياته يحصل غالبا في اصل العلم ولا منافاة بين خروجه عن تعريف العلم ودخوله في علم مسائله وقولنا عن ادلتها من متعلقات العلم لا الاحكام فخرج علم الله وعلم الملائكة والانبياء ويكون لغوا الضروريات ايضا من جهة انه فقه فانها من جملة القضايا التي قياساتها معها كما لا يخفى ذلك في العرف استدلالا ولا العلم الحاصل معها على تحصيلا من الدليل وان كان تلك الضرورة علة لتلك العلوم في نفس الامر واما اخراج مطلق القطعيات عن الفقه كما يظهر من جمع منهم وذلك مع الاستدلال فيه لتحصيل القطع وقد لم يكن قطع بالحكم وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل فانه ناشئ عن دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وهو ان كل ما افتى

المفتي بفتوى حكم الله في حقه هكذا فرع القوم اقول يرد عليه ان ذلك الدليل الاجمالي بعينه موجود للمجتهد
وهو ان كل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي فان قلت نعم ولكن المراد ادلة تفصيلية ايضا مثل
اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحوهما والمراد هنا تلك وليس مثلها للمقلد قلت المقلد ايضا له ادلة تفصيلية
فان كل واحد من فتاوى المفتي في كل واقعة دليل تفصيلي لكل واحد من المسائل فالاولى في الاخراج
باضافة لام الى الاحكام وارادة الادلة المعهودة فان الاضافة للعهد فيكون التفصيلية قيدا توضيحيا ثم ان ما
ذكرته بناء على عدم الاغماض عن طريقة القوم واما لو قلنا ان ما ذكره القوم من كون التفصيلية احترازا عن
علم المقلد انما يصح اذا كان ما ذكروه من الدليل الاجمالي للمقلد دليلا له على الحكم وليس كذلك بل هو دليل لجواز العمل
ووجوب امتثاله وكونه حجة عليه كان الدليل الاجمالي الذي ذكرناه للمجتهد هو ايضا كذلك فلا يحصل بذلك احترازا
عما ذكروه ويمكن ان يقال ان قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية كما بينا سابقا من ان ثبوت الاحكام في الجملة من
ضروريات الدين فادل على ثبوت الاحكام اجمالا من الضرورة وغيرها من عمومات الايات والاخبار الدالة على
ثبوت التكاليف اجمالا ادلة لكن اجمالا لا تفصيلا وهذا لا يسمى فقها بل الفقه هو معرفة تلك الاحكام الاجمالية
من الادلة التفصيلية والعجب من فحول العلماء كيف غفلوا عن ذلك ولم يستغنوا الى ما ذكرته احد من فقهاء العلماء
ثم انهم اوردوا على الحد بامرين الاول ان الفقه اكثر من باب الظن لانه ثابت غالبا على ما هو ظني الثاني ان المراد
فان معنى العلم واجيب عن الوجهين او جهين ان المراد بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية والنفس الامرية فان
ظن المجتهد اجدا مراد باب العلم هو حكم الله الظاهري بالنسبة اليه كالقيمة في ركان المعصم فاذا سمع الكلف
من لفظه يحصل العلم به مع انه ليس بحكم الله النفس الامري ولكنه هو حكم الله بالنسبة اليه والى ذلك ينظر قول
من قال ان الظن في طريق الحكم لا نفسه وان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم وذلك لا يستلزم التصويب
كما توهم بعض الاصحاب ومنها ان المراد بالعلم هو الظن او الاعتقاد الراجح ليشمل الظن وهو مجاز يصح استعماله
في الحدود ومنها ان المراد بالعلم ما يجب العمل به ومنها ان المراد العلم بانه مدلول الدليل وكلها بعيدة جدا
ان المراد بالاحكام ان كان كلها كما هو مقتضى ظاهر اللفظ فيخرج عنه اكثر الفقهاء لو لم يخرج كلهم وان كان
البعض فيدخل فيه من علم بعض المسائل بالدليل والجواب انا نختار اولا ارادة الكل ولكن المراد بالعلم المتجوز
والاقتدار والملكة التي بها يقتدر على استنباط الاحكام من الادلة وما يأتي ذلك ما هو من الاجزاء بعض السؤال
الاول من جهة انها مبنية على جعل العلم بعض الادراك كما هو الظاهر فيما ذكر متعلقه سواء كان الادراك اليقينيا
او ظنيا او الملكة لا تتصف بالظنية والعلمية لانا نقول الملكة معنى مجازي للعلم بعض الادراك فتتصف
بالعلمية والظنية والعلمية باعتبار الادراك ايضا فنقول بناء على جعل العلم بعض المعنى ان المراد الملكة التي تكون

يقتدر

العلوم الفائتة والبحث عن مرتبة الحكم مقدم على الفحص والتفتيش على الكاشف عن موارد الحكم

يقتدر بها على الادراكات اليقينية وبناء على جعله بعض الظن الملكة التي يقتدر بها على الادراكات الظنية
غاية الامر انه يلزم على ارادة الظن من العلم سبك مجاز من مجاز فالعلم بالحكم مجاز من الظن به والظن به مجاز
عن ملكة يقتدر بها على تحصيل الظن به وكذلك يلزم ذلك على الوجهين الاخيرين فان العلم على اول الوجهين استعارة
للظن بمناسبة وجوب العمل كما ان في الصورة السابقة كان استعارة بمناسبة وجوب العمل كما ان في الصورة السابقة
كان استعارة بمشابهة وجهان المحصول او مجازا مرسلا بذكر الخاص وارادة العام ثم يترتب على ذلك ارادة الملكة من
ذلك هذه قرائن السببية والمسببية ويظهر من ذلك الكلام في الوجه الاخير ايضا وهو اورده الوجوه واما على ما اخترناه
من الوجه الاول فلا يلزم ذلك وثانيا ارادة البعض ونقول اما ان يكون تحقق الجزئي بان يحصل العالم الاقتدار
على استنباط بعض المسائل عن الماخذ كما هو حقه دون بعض او لا يكون فعلى الثاني فلا ينفك الفرض عن المجتهد في
الكل وعلى الاول كما هو الظاهر فاما ان نقول بجواز وجواز العمل به كما هو الظاهر او لا وعلى الاول فلا اشكال ايضا
لانه من افراد المحدود وعلى الثاني فان قلنا ان التعريف لمطلق الفقه ايضا وان قلنا انه للفقه الصحيح فيخرج الا
في اخراجه واستخراج من جعل العلم في التعريف عبارة عما يجب العمل به بان ذلك خارج عن العلم فليس بذلك ويكون
رد فعله على ما اخترنا ايضا بانه يثبت كون ما ذكر كما شرعيا حقيقيا ولا ظاهر بل لان الدليل لم يقم على ذلك فيه واما
موضوعه فقولهم الفقه وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار فيدخل
بالسنة والا فيدخل في العقل واما القياس فليس من مذهبنا **قانون** اللفظ قد يتصف بالكلية والجزئية
باعتبار ملاحظة المعنى كنفس المعنى فانه يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه وما لا يمنع فهو كلي فان شاركه
صدقه في جميع افراده فتواطئي والا فمشكك وهذا القسم في الاسم والفعل واما الحرف فلا يتصف بالكلية
والجزئية في الاصطلاح واصل السر فيه ان نظر جزئي المتقسم الى المفاهيم المستقلة التي يمكن تصورها بنفسها
والمعنى الحرفي غير مستقل بالمفهومية بل هو امر نسبي رابطي والمراد ملاحظة حال الغير في الموارد المخصصة المعينة
ولا يتصور انفكاكها ابدا عن تلك الموارد فهي تابعة لموارد هاوكذلك الفعل بالنسبة الى الوضع الشخصي فان
له وضعين فبالنسبة الى الحدوث كالاسم وبالنسبة الى نسبته الى فاعل ما كالحرف واما اسماء الاشارة والموصولات
والضمائر ونحوها فان قلنا بكون وضعها عاما والموضوع له خاصا فيشبه الحروف لما سبق في الوضع فلا يقال
لا يتصف بالكلية والجزئية واما المتصف هو كل واحد من الموارد الخاصة ولعل ذلك هو السر في عدم التفات
كثير منهم في تقسيماتهم للمعاني ولا لفاظ اليها واما على القول بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو مذهب
قدماء اهل العربية فهو داخل في الكلي فيكون مجازا بلا شبهة لان الاستعمال لم يقع الا في الجزئيات ثم ان اللفظ
والمعنى اما يتحدان بان يكون لفظ واحد له معنى واحد فاللفظ متحد والمعنى والمعنى متحد اللفظ والا فان كثر

كما صنعا فالالفاظ متباينة سواء توافق المعاني او تعاندت وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فترادفت وان اتحد
اللفظ وتكثرت المعاني فان وضع لكل منهما مع قطع النظر عن الاخر ومناسبته سواء كان مع عدم الاطلاع كما لو
تعدد الواضعون او عدم التذكر او مع التذكر ولكن لم يلاحظ المناسبة فمشترك ويدخل فيه المرتجل وربما جعل قسما
لمرتجل الجانب المشترك هو ما لم يلاحظ فيه المعنى الاخر وان كان من جهة عدم المناسبة ايضا بخلاف المرتجل
فيلاحظ فيه عدم المناسبة فيحصل فيه نوع تبعية وفيه تعسف نعلى هذا يخرج المجازات من المشترك على القولين
لعدم تعدد الوضع المستقل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات اما على قول من ادعاء اصل العربية فظ واما على القول
الاخر فلان الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلي ووضع لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا متعدد ولا
ينافي ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف بالنسبة الى المفهومات الكلية كالتبعيض والتبيين وان لم نقل بالاشتراك
في خصوص الموارد الجزئية وان اختص الوضع المستقل بواحد فهو الحقيقة والباقي مجاز ان كان الاستعمال فيها
بجهة المناسبة والعلاقة مع القرينة وان كانت بجهة الشهرة ليدخل المجاز المشهور كما سيجيء ومنقول ان ترك
المعنى الحقيقي او لا وضع المعنى اخر بمناسبة الاول او استعمل المعنى المجازي وكثر استعماله الى ان وصل الى حد
الحقيقة فالمنقول قسمان تخصيصي وتعميمي والثاني يتحقق بعد معرفة تاريخ المخصص وهذا اطرد في الاسماء
ظاهر واما الافعال والحروف فالحقيقة والمجاز فيها انما هو بلاحظة متعلقاتها وتبعيتها كما في نطقت بالحق
وليكون لهم عرفا بحسب المواد واما الهيئة فقيل يتصف العقل بالحقيقة والمجاز ولا يتصف الكلام الا في الماضي والنقل
للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر للوجوب والندب ولا يذهب عليك ان الحقيقة
معتبرة في هذه الاقسام فقيل يكون المشترك مباينا او مرادفا والحوادث مباينا الى غير ذلك فلا حظ ولا تغفل
قانون اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة وفي غيره لعلاقة فمجاز والحقيقة
تنسب الى الواضع وفي معنى الوضع استعمال اللفظ في شيء مع القرينة مكررا الى ان يستغني عن القرينة
فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين في غير ما وضع له الى حد لا استغناء عن القرينة تنقسم
الى الخصوصية والعرفية الخاصة مثل الشرعية او الخصوصية والعامة وكذلك المجاز بالمغايرة واعلم ان المجاز المشهور
المتداول في السنتهم المعبر عنه بالمجاز الراجح يعنون به الراجح على الحقيقة بدون ما يتبادر منه المعنى
بقرينة الشهرة واما مع قطع النظر عن الشهرة فلا يترجح على الحقيقة وان كان استعمال اللفظ فيه اكثر سيجيء
الشهرة فهو حقيقة لا غير قانون الجاهل بكل اصطلاح ولغة اذا اراد معرفة حقائق الفاظه و
مجازاته فله طرق الاول تنصيصهم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني وان استعماله في

الفلاني

الفلاني خلاف موضوعه الثاني التبادر وهو علامة الحقيقة كما ان تبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر
ان الجاهل يصطلح هذه الطائفة اذا تتبع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم وعلم من حالهم انهم يفهمون من لفظ
خاص معنى مخصوصا بلا معاونة قرينة حالية او مقالية ولو كانت شهرة في الاستعمال في المعنى الغير الموضوع
له وعرف ان ذلك لفهمهم وصرف ان ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ فقط يعرف ان هذا اللفظ موضوع
عندهم لهذا المعنى وينتقل منه اليه انتقالا اوليا فيكون التبادر معلولا للوضع واما العالمون بالاوضاع فلا
يحتاجون الى اعمال هذه العلامة الا من جهة اعلام الجاهل ولما كان استناد الافهام الى مجرد اللفظ وعدم
مدخلية القرينة فيه انما هو التعاون الافهام في الخلية وعدم تعاون القرائن في الخفاء والوضوح فمن
ذلك يتبين الاختلاف في دعوى التبادر من الاجانب بالاصطلاح المذكور فقد يكون الافهام عندهم لا
من جهة القرائن الخفية ويدرك الفاضل التبادر بعدم انتفاء القرينة ويدرك حضور التبادر في معنى اخر
وهكذا ولذلك اوجبوا استقراء غالب موارد الاستعمال ليزول هذا الاحتمال فالاشتباه والخطأ اما لعدم
استقراء الوسع في الاستعمال واما لتلبيس الوجه واخفاء القرينة على المدرك وازالة ذلك لو كان الفقيه متهم
في حضوره بالنسبة الى العرف وان كان هو من اهل العرف لكثرة ورود الاحتمالات وعليه من ملاحظة التي الفقه
من الاستعمالات مع ما يتخيل من المنافيات من جهة الادلة العقلية والنقلية فلذلك قد يدرك احدهم ان الامر
بالشيء لا يدل على النهي عن ضده الخاص عرفا باحد من الادلات كما هو الحق ويدرك اخر خلافه لانه ربما النفس
عليه الامر من جهة الادلة العقلية التي قربت اليه مقصوده وكذلك في مقدمة الواجب فلا بد ان يرجع
الى عرف عوام العرب فانهم هم الذين لا يفهمون شيئا الا من جهة وضع اللفظ فالمقصود كالجاهل بالاصطلاح
وان كان من جملة اهل هذا الاصطلاح وللجاهل لا بد من بذل الجهد في معرفة ان الفهم المعنى انما هو من
جهة اللفظ لا غير وبما ذكرنا يندفع ما قيل توجه ان التبادر كما هو موجود في المعنى الحقيقي فكذلك في المجاز المشهور
فلا يكون علامة للحقيقة والا لزم اخاصا لها بل هو اعم من الحقيقة وتوضيح ذلك ان المجاز المشهور هو ما
في الاشتهار بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال او يغلبها ثم ان الامر غير الموجب يفهم منه المعنى بدون
القرينة ويتبادر ذلك حتى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه يصير بذلك حقيقة
عرفية كما ذكرنا سابقا وهذا ايضا واضح فالتبادر كاشف عنه وان لم يكن كذلك بل كان بحيث يتبادر المعنى
لاعانة الشهرة وسببيته وان لم يلاحظ تفصيلا وهو الذي ذكره الاصوليون في باب تعارض الاحوال
واختلفوا في ترجيح على الحقيقة المرجوحة في الاستعمال فالحق ان هذا المجاز والتبادر الحاصل من ذلك ليس
من علائم الحقيقة والذي يعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة اللفظ مع قطع النظر عن القرائن وان كانت

القرينة هي الشهرة والموجود فيما نحن فيه انما هو من جهة القرينة وبعد ما بينا لك سابقا لا مجال لتوهم ان يقال ان
الجاهل بالاصطلاح اذا رأى ان اهل هذا الاصطلاح يفهم من اللفظ هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك
من جهة الشهرة او من جهة نفس اللفظ فينفي القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة مع انه في نفس الامر مجاز
فالتبادر لا يثبت الحقيقة فقط وذلك لان اصل العدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة وما ذكرنا مبني على
لزوم العلم بعدم القرينة حتى يختص بالحقيقة هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم في الاصول واما على القول بعدمه
كما هو الحق والمحقق فهذا الظن الحاصل من الاصل مع التتبع التام في محاورات اهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام
العلم كما في سائر المسائل الاصولية والفقهية وغيرهما فاعتقاد كونه حقيقة مع كونه مجازا في نفس الامر غير مضر
مع ان هذا لا يتصور الا في فرض نادر كما لا يخفى فلا يوجب القدح في القواعد المبتنية على الغالب ويتفرع على
ما ذكرنا البناء على اصالة الحقيقة فيما لا يظهر قرينة المجاز وان كان المراد هو المجاز في نفس الامر فان قلت فما
فائدة في هذا الفرق وما الفرق بين المجاز المشتهر الذي يفهم منه المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وبين تبادر معنى
المعنى مع ملاحظة الشهرة بل هذا مجرد اصطلاح ولا يثمر ثمرة في الاحكام قلت الفرق واضح فان الحقيقة في الاولى
محجوبة وفي الثاني غير محجوبة فان قلت اذا كان الحقيقة الاولى محتاجة في الافهام من الى القرينة فهو
ايضا في المعنى المهجور فيصير معنى مجازيا في المصلح كالصورة الاولى قلت ليس كذلك اما اولا فلان احتياج
الحقيقة في القرينة انما هو لعدم ارادة المعنى المجازي فان دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي موقوف على انتفاء قرينة
المجاز حقيقة او حكما ولا شبهة في ذلك فان افهام الحيوان المفترس من الاسد موقوف على فقدان رؤية
مثلا والا لم يكن ان للشهرة التي هي قرينة في هذا المجاز حقيقة فيكفي بانتفائها حكما بنصب قرينة على المعنى
الحقيقي كما اشار اليه الفاضل المرتضى الشيرازي ره واما ثانيا فلان اللفظ مستعمل في المعنى الحقيقي ح ايضا بلا قرينة
غاية الامر حصول الاحتمال فيتوجه ذلك مناب الاشتراك ولا يسقط عن كونه حقيقة ولا يلزم الاشتراك
للوجوه ايضا الاولى ان صاحب المعالم مع انه جعل الامر في اخبار الائمة عليهم السلام مجازا في الوجوب
مساويا بالحقيقة من جهة التبادر وعدم ما يقل يصير قرينة مجازا في الوجوب في عرفهم فان الاولى يصح ان
يحمل كلامه عليه ودعوى شيوع استعمال الامر في كلامه في الندب خاليا عن القرينة وافهام ارادة الندب
من رواية اخرى او اجماع او غير ذلك فان كثرة استعمال في القرينة لا يستلزم ما ذكره كما لا يخفى وهو لا ينكر
ان الامر في كلامهم ايضا مستعمل في الوجوب بلا قرينة وان علم الوجوب من الخارج ولا يثبت كلامه مع ثبوت
تبادر المجاز الراجح لوجود التوقف والقائل من يقول بتبادر المجاز الراجح ايضا لا يقول بعدم جواز الاستعمال
في اللفظ بلا قرينة فانه لا موقوف افهام على القرينة ومطلق ذلك التوقف لا يستلزم المجازية ولذلك

اختلفوا

اختلفوا في جهة تعارض الاحوال في حكم اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز الراجح فقيل بتقديم الحقيقة من جهة
رجحان جانب الوضع وقيل بتقديم الحقيقة من جهة رجحان جانب الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح لترجيح
جانب الغلبة فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومثل ما ذكرنا مثل المشترك اذا اشتهر في احد معانيه مثل
العين في الباصرة او هي مع الينبوع او هي مع الذهب فانه لا ريب انه عند اطلاقها ينصرف الذهن الى احد
المذكورات الثلاثة الى غيرها من المعاني ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف والحجة التبادر مع ملاحظة
الشهرة لا يثبت كونها حقيقة ولا يخرج الحقيقة الاولى عن كونها حقيقة فتامل ولعله واستقم وبالتامل فيما
حققنا تعلم معنى كون تبادر الغير علامة المجاز **الثالث** صحة السلب يعرف به المجاز كما يعرف الحقيقة
بعدمها والمعتبر فيه ايضا اصطلاح المخاطب فصحة السلب وعدمه في اصطلاح لا يدل الا على كون اللفظ مجازا
او حقيقة في ذلك الاصطلاح كما عرفت في التبادر والمراد بصحة سلب المعاني الحقيقية عن موردها استعمال
وعدمها مثل قولهم البليد ليس بحمار وعدم جواز ليس برجل وزاد بعضهم في نفس الامر احترازا عن مثل قولهم
البليد ليس بانسان ولا حاجة اليه لان المراد بصحة سلب المعاني الحقيقية حقيقة ولا اصل في الاستعمال الحقيقة
فليس غير محتاج اليه وان كان مؤداه صحيحا في نفس الامر وقد ورد على ذلك باشتراط الدور المصرح به بعض
فان كون المستعمل فيه مجازا لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية ولا يعرف سلب جميع المعاني الحقيقية
الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها لاستعمال الا في المجاز فانه يصح سلب بعض معاني المشترك عن بعض
وهو موقوف على معرفة كونه مجازا فلو ثبت كونه مجازا بصحة السلب لزم الدور المذكور واما لزوم الدور
في عدم صحة السلب فلان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على معرفة المعنى الحقيقي فلو توقف
معرفة المعنى الحقيقي على عدم صحة سلب المعنى الحقيقي لزم الدور هكذا قيل والحق ان الدور فيه ايضا ظاهر
لان معرفة كون الانسان حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه وعدم
صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه موقوف على عدم صحة معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد
كالكامل في الانسانية ومعرفة هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة في البليد نعم لو قلنا ان قولنا
عدم صحة سلب الخ يفيد علامة الحقيقة بالبرهان كما هو الظاهر فلا يحتاج الى اضمار الدور لكن لا يثبت الحقيقة
في المجاز وبالنسبة كما سنذكره وعلى هذا فلم يكتفوا بصحة سلب المجاز ايضا بالموجبة الجزئية ويقولوا ان صحة سلب
بعض الحقائق علامة المجاز في المجاز وبالنسبة وقد اجاب عنه بعضهم بان المراد انا اذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ
ومعناه المجازي ولم نعلم ارادة القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى المجازي
وذلك ظاهر ثم قال ان ذلك الدور لا يمكن دفعه في جانب جعل عدم صحة السلب علامة الحقيقة لعدم جواز

هذا الجواب غير دقيق الورود غير عالم فرقا لذاذ على المعنيين ولم نعلم ايجاد المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة
بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فان العام المستعمل في فرد مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله
وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه خروج عن محل البحث فان الكلام فيما علم المستعمل فيه ولم يتعين الحقايق والمجازات
لا فيما علم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه ولا ريب ان الاصل في الثاني هو الحمل على الحقيقة واما ثانيا فان
صحة سلب المعنى المجازي مع ايضا يدل على ارادة الحقيقي فلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز لا يقال ان المجازات قد
تعدد فنفي الحقيقة لا يوجب تعيين بعضها لان هذا القائل قد عين المجاز والمفروض ايضا ارادة تعيين
فحص المجاز لا مطلقا مع ان لنا ايضا ان نقول سلب مطلق المعنى المجازي علامة لمطلق الحقيقة فافهم واما
ثالثا فاذكره في عدم صحة السلب للحقيقة فهو انه يرد عليه ما سبق من كونه خروجا عن الجهة فيه ان العام اذا استعمل
في الخاص فهو اما يكون مجازا اذا اريد منه الخصوصية لا مطلقا او مع ارادة الخصوصية فلا ريب في صحة سلب
معناه الحقيقي بهذا الاعتبار واما يختلف ذلك باعتبار الحيثيات وقد اجيب ايضا بان المراد سلب ما
يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه كذلك عرفا لا شك في انه صحيح عرفا ان يقال البليد انه ليس
بحمار ولا يصح ان يقال ليس برجل ولا بشر او بانسان وفيه ان ذلك بمجرد تغيير عبارة ولا يرفع الخلل فان
معرفة ما يفهم من اللفظ عرفا هو جاء عن القرائن هو بعينه معرفة الحقايق سواء اخذ المفهوم العرفي وتفهم
معناه او تعود بالاشتراك فهم الكل اجمالا وبدون التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل
فيه ليس هو عين ما يفهم عرفا على التعيين او من جملة ما يفهم عرفا على الاجمال فيبقى الدور بحاله ويمكن ان يقال
لا يلزم في نفي المعاني الحقيقية العلم بكون المستعمل فيه مجازا بل يكفي عدم العلم بكونه حقيقة بسبب عدم الافهام العرفي
فاذا سلب ما علم كونه حقيقة يحكم بكون المستعمل فيه مجازا لان احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل عدم المجاز
خير من الاشتراك في هذه العلامة مع عدم الاصل والقاعدة يثبت المجازية وفيه انه مناف لاطلاقهم بان هذه علامة
المجاز او الحقيقة فان ظاهره كونه سببا تاما لفهم المجازية او الحقيقة لا جزء سبب مع ان ذلك انما يتم على من
يقول بكون المجاز خيرا من الاشتراك وظاهرهم الاطلاق والذي يخطر بالبال في حل الاشكال وجهان الاول
ان يقال ان المراد بكون صحة السلب علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المبحوث عنه
علامة المجاز بتبديل النسبة الى ذلك المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقي واصل في نفس الامر فيكون ذلك
المبحوث عنه مجازا مطلقا وان تعدد فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا فاذا استعمل العين بمعنى
النابعة في الباصرة الباكية اطلاقه جريان الماء فيصح سلب النابعة عنها ويكون ذلك علامة كون الباكية معنى
مجازيا بالنسبة الى العين بمعنى النابعة وان كان حقيقة في الباكية ايضا من جهة وضع اخر فان قلت ان سلب

العين

العين بمعنى الذهب عنها بمعنى الميزان لا يفيد كون الميزان مجازا بالمعنى العلامة قلت هذا الوارد هنا
كونه مجازا عنها بالفعل واما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة اليها لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كاف فيما اردنا
وما ذكر في المثال انما هو من باب المثال فافهم والحاصل في الجملة في الجملة ان البليد ليس بحمار اذا اريد به سلب الحيوان الناطق
الذي هو معنى حقيقي للحمار في الجملة جزءا فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي واذا احتمل
ان يكون الحمار موضوعا بوضع اخر للحيوان القليل الادراك ويكون البليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون
سلبه بالمعنى الاول موجبا للمجاز بتبديل النسبة الى هذا المعنى لكونه حقيقة بالنسبة اليه ح وما ذكرنا يظهر حال
عدم صحة السلب بالنسبة الى المعنى الحقيقي فان المراد عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة فيكون انه علامة لكون
ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان
يكون للفظ معنى حقيقيا اخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معه تعيين المبحوث
عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور وكيف يتصور تصرف جميع الحقايق على حقيقة لو فرض كون
اللفظ مشتركا حتى يجعل ذلك منشأ للاشكال كما توهم في جانب المجاز وهذا التصور مبني على جعل قولهم
عدم صحة سلب الحقيقي سلبا كليا كما في المجاز واما لو جعل سلبا جزئيا فلا يرد ذلك ولا يحتاج الى اختيار الدور
ولكنه لا يناسب ح اثبات الحقيقة مطلقا بل يناسب اثباتها في الجملة فليتدبر وفي المجاز ايضا كذلك ويضيف
اليه ملاحظة النسبة حتى يرتفع الدور والحاصل ان معرفة كونه حقيقة في هذا المعنى الخاص موقوف على معرفة
الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم دورا الثاني ان يكون المراد من صحة السلب وعدم صحة السلب سلب المعنى
الحقيقي وعدمه على احتمال ورود تبديل النسبة بان يجعل اللفظ معنى حقيقيا ذو افراد وشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه
وحاصله ان الشك في كون ذلك مصداق ما علم كونه موضوعا له كما في كون ذلك موضوعا له ام لا مثل ان نعلم
الماء معنى حقيقيا ونعلم ان الماء الصافي الخارج من الينبوع من افراده ونعلم ان الوحل خارج منه ولكن نشك
في ماء السيل الغليظ انه هل خرج من هذه الحقيقة ام لا وكذا الجلاب المسلوب الطعم والرائحة هل دخل فيها ام لا
فيجري بعينه السلب وعدمه وهذا ايضا لا يستلزم الدور فافهم ذلك وهذان الوجهان مما لا يسبقان اليهما احد
فيما اعلم والحمد لله الرابع الاطراد وعدمه الاطراد فالاول علامة الحقيقة والثاني المجاز فقول بعضهم الفاعل حقيقة
لذات ثبت له المبدأ فالعالم يصدق على كل ذات ثبت له العلم وكذا الجاهل والفاسق وكذا اسم موضوع
فيعم عن شاء ذلك فيكون اسم زيد واسم عمرو الى غير ذلك بخلاف مثل اسم الدار فنسبة السؤال مجاز اللفظ
فيعم ارادة اهلها غير مطرد فلا يكون اسم البساط واسم الجدار وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة هي ان
الحقايق وضعها تخصيصي والمجازات نوعي والمراد بالاول ان الواضع عين اللفظ الخاص المعين بازاء معنى

خاص نوعي سواء كان المعنى عاما او خاصا وسواء كان وضع اللفظ باعتبار المادة او الهيئة اما ما وضع باعتبار
المادة فيقتضي جريه على السماع بخلاف ما وضع له باعتبار الهيئة فيقاس عليه كانواع المشتقات الا ما خرج بالدليل
كالرحمن والفاضل والنبي والمجنون ونحوها لمنع الشرع وان اسماء الله توقيفية والمراد بالثاني ان الداعي
جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي بأحد من العلائق المعهودة فالمجازات كلها قياسية لعدم دخلية
خصوص المادة والهيئة فيها بل المعتبر فيها هو معرفة نوع العلاقة بينها وبين المعاني الحقيقية وبجهات امور
لا يحتاج المجاز الى نقل خصوصياته من العرب بل يكفي ان يحصل العلم او الظن بوجود ملاحظة نوع العلاقة في
الاستعمال فيها من استقراء كلام العرب فيقاس عليه كل ما وجد من المجازات الحادثة وغيرها ولا يتوقف على النقل
ولا توقف اهل اللسان في مجاوزتهم على ثبوت النقل ولما احتاج المجتهد الى النظر الى العلاقة بل كان يكتفي بالنقل
ولما ثبت التجوز في المعاني الشرعية لعدم تتبع عدم معرفة اهل اللغة بتلك المعاني وبطلان اللوازم بشروط وجب
جاعة الى اشتراط نقل احادها الوجه بين احدهما انه لو لم يكن كذلك لزم كون القرآن غير عربي وقد قال الله تعالى
انا انزلناه قرآنا عربيا وتوضيحه ان ما لم ينقل عن العرب فهو ليس بعربي والقرآن مشتمل على المجازات فلو لم يكن
المجازات منقولة عنهم يلزم ما ذكر وفيه اولا النقض بالصلاة والصوم وغيرهما على مذهب غير القاضي وقد
ان ما ذكر يستلزم كون مجازات القرآن منقولا عن العرب لا جميع المجازات وثانيا لا نسلم انحصار العربي فيما نقل
عن العرب بل يكفي نقل النوع وثالثا لا نسلم كون القرآن بسبب اشتماله على غير العربي غير عربي لان المولد كون عربي
الاسلوب مع انه منقوض باشتماله على الرومي والهندي والمعرب كالسطاس والمشكوة والجبل وخامسا لا
نسلم بطلان كونه غير عربي فانه مسلم الوارد ايضا وتوضيحه ان الشاه بجميع القرآن لا يكون الوارد بعضه المعروف كالسورة
التي هذه الآية فيها بتاويل المنزل او المذكور لان القرآن مشترك معنوي بين الكل والبعض فيطلق على كل واحد
من اجزائه وثانيها انه ان كان نقل نوع العلاقة كافيا لجاز استعمال الخلية في الحائط والجبل الطويلين للمشابهة
والشبكة للصيد وبالعكس للمجاورة والابن للاب وبالعكس للسببية والمسببية وهكذا والتالي باطل فالمقدم مثله
وقد اجيب عن ذلك بان ذلك من جهة المانع لا عدم المقتضي وان لم يعلم المانع بالخصوص اقول الصواب
في الجواب ان يقال ان المقتضي غير معلوم فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية كما ثبت
الوضعية فقوله ان المجاز على ما حققه وهو ما يشمل غير عن الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة وانضمام توجب
الانتقال وانما اعتبر والا في الاستعارة ان يكون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به حتى اذا حصل القرينة على عدم
ارادته انتقل الى لازمه كالشجاعة في الاسد فلا يجوز استعارة الاسد لرجل باعتبار الجسمية او الحركة ونحوهما
وكذلك الحال في المشبه فلا بد ان يكون ذلك المعنى ايضا فيه ظاهرا ولذلك ذهب بعضهم الى كون الاستعارة

حقيقة

حقيقة وان التجوز في امر عقلي وهو ان يجعل الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل الاسد فردا حقيقيا وادعائي
فلا يصح كذلك يطلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك المعروف العقلي وهذا المعنى متحقق بين الخلية والحائط والجبل
فان الجوز لاستعارة الخلية للرجل الطويل هو المشابهة الحاصلة من حصول الطول مع تقارب في القطر وهو
غير موجود في الجبل والحائط وهكذا ملاحظة المجاورة فان المجاورة لا بد ان يكون بالنسبة الى المعنى مع وجود
ملحوظ في الانظار كالماء والنهر والثوب والثياب لا كالشبكة والصيد فان المجاورة فيها اتفاقية بل المستفاد من المجاورة
المعتبرة هو المواضعة والتلازم بين الشبكة والصيد واما الاب والابن فعلاقة السببية والمسببية فيهما ايضا خفية
عرفا وليس اظهر خواص الابن والاب حين ملاحظة ما هو السببية والمسببية نعم التربية والرياسة والمرؤسية
من الخواص الظاهرة فيهما مع ان التقابل الحاصل من جهة المضايف يوجب قطع النظر عن سائر المناسبات
وبالجملة لما كان المرجع من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللازم فلم يظهر من العرب الا تجويز العلاقة الخاصة
الاترى ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس لمحض علاقة الجزئية والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبة
بين الجزء والكل بان يكون مما يتشبث باشتغال الجزء كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار وصف كونه ربيئة
وبالجملة الوضعية الحاصلة في النوع يراد بها الحاصلة في جملة هذا النوع وان كان في صنف من اصنافه الا في
افرادها الشايعة الظاهرة وهكذا فلا استقراء في كلام العرب لم يحصل منه الوضعية في مثل هذه الافراد من
المشابهة والسببية والمجاورة ونحوها لانه حصل الوضعية في نوعها بجميع وخرج المذكورات بالدليل فلا حظ وتامل
اذا تقرر ذلك فنقول قد اورد على كون الاطراد دليل الحقيقة النقض بمثل الاسد الشجاع فانه مطرد ويجاز
فيخالف الدليل عن الدليل وعلى كون عدم الاطراد دليل المجاز النقض بمثل الفاضل والنبي فانهما موضوعان
لذات ثبت لها الفضيلة والنباء ولا يطلق عليه تعالى مع وجودهما فيه والقارورة فانها موضوعة لما يستقر فيه
الشيء ولا يطلق على عين الزجاجة واجيب عن الثاني مضافا الى ما ذكرنا بان الفاضل موضوع لمن شانه
الجهل والنبي لمن من شانه الجهل فلا يشمل تعالى بالوضع والقارورة للزجاج كالماء يستقر فيه الشيء اقول الظاهر
منقوض وقد ترك المعنى الاول والثاني الاطراد والتحقيق ان يقال ان اريد بكون عدم الاطراد دليل المجاز انه
يقتصر فيه كما حصل الوضعية من نوع العلاقة ولو في صنف من اصنافه فلا ريب ان المجاز حينئذ يحصر فيما حصل
فيه الوضعية ونحوه مطلوبه وان اريد انه بعد حصول الوضعية في النوع غير مطرد فقد عرفت انه ليس كذلك فنقول
ان عدم جواز استعمال الجدار مثلا انما هو لعدم مناسبة لاهل الجدار المناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز وكذلك
استعمال الخبز واستعمال الابريق ونحو ذلك فذلك لعدم انتهام الوضعية فيه لا لوجود المانع كما نقلنا عن بعضهم انا
نرى انه يجوز ان يقال استعمال الوالد واستعمال البلدة واستعمال الوسائق واستعمال المزرعة واستعمال المبسطات وغير ذلك

ومثل اطراد الاسد لذات نبت له النجاعة وان كان من سائر افراد الحيوان غير الانسان والجملة المجاز
ايضا بالنظر الى ما ثبت لنوع العلاقة غير مطرد ولو كان في صنف من اصناف ذلك النوع **قانون**
اذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي كهذا استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فالاصل الحقيقة اعني به الظاهر
لان مبنى التفهم والتفهيم على الوضع اللفظي غالبا ولا خلاف لهم في ذلك واما اذا استعمل اللفظ في معنى
او معان لم يعلم وضعه له فهل يحكم بكونه حقيقة فيه او مجازا او حقيقة اذا كان واحدا دون المتعدد او
الوقف كان الاستعمال اعم المشهور الاخير وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة والسيد المرتضى
رضي الله عنه على الاول لظهور الاستعمال فيه وهو حكم والثاني منقول عن ابن جني وجنح اليه بعض المتأخرين
لان اغلب لغة العرب مجازات والظن يلحق بالاعم الاغلب وهو ايضا حكم ولو سلم فغاية الظن الحاصل
من الوضع حكم والثالث مبني على ان المجاز مستلزم للحقيقة فيه الاتحاد لا يمكن القول بجواز تجرده والمانع
التعدد فلما كان المجاز نوعا من الاشتراك فيؤثر عليه ويترتب على ذلك لزوم استعمال المادات الحقيقة
والمجاز في التمييز وحيث لم يتميز فالوقف ورد بمنع استلزام المجاز للحقيقة بل انما هو مستلزم للوضع
كالزمن والحقيقة مستلزم للاستعمال وان عدم الوجود لا يدل على عدم الوجود ثم اعلم ان عدم العلم
بالوضع مع العلم بالمستعمل فيه يتصور على وجهين الاول ان يعلم اللفظ استعمل في معنى واحد او في
معان متعددة ولم يعلم انه موضوع لذلك المعنى او المعاني ام لا فيحتمل عندنا ان يكون المستعمل فيه نفس
الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى اخر وضع له ويكون هذا مجازا عنه فلا يعرف فيه الموضوع له اصلا
لا معينا ولا غير معين وعلى هذا يترتب القول بكون مبنى القول الثالث على كون المجاز مستلزما
للحقيقة لا على الوجه الاول وكان ذلك الفرض مع وصف المستعمل فيه فرض نادر بل لم نقف عليه اصلا
والثاني ان يعلم الموضوع له الحقيقي في الجملة وهو يتصور ايضا على وجهين احدهما ان نعلم ان له معنى
حقيقيا ونعلم انه استعمل في معنى خاص ايضا ولا نعلم انه هل هو ذلك المعنى او غيره وذلك الجهالة انما هو بسبب
جهالة نفس الموضوع له لا بسبب جهالة الوضع مثل انا نعلم ان ليلة القدر موضوعة لليلة خاصة واستعمل
فيها ايضا مثل قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر ولكن لا نعلم بعينها فلهذا اطلقها الشارع على ليلة النصف
من شعبان مثلا او ليلة الاحدى والعشرين من رمضان مثلا فهل يحكم بمجرد ذلك الاطلاق انها هي
الموضوع له لفظ او لا ذلك ان الاستعمال اعم من الحقيقة اذ يمكن ان يكون اطلاقها عليها من باب الاستعارة
ويكون نفس الموضوع له لفظ شيئا اخر هذا اذا لم يكن من باب التنصيص والحمل الظاهر في بيان
الموضوع له كما في لو اعتبر الاستعمال في الواحد وقال بان ليلة القدر هي هذه وذلك مثل ان

يقول

يقول ان ليلة القدر هذه الليلة فلانا ولو تعدد المستعمل فيه يرجح فيتضح عدم دلالة الاستعمال على شيء ويلزم السيد
ومن قال بمقالته القول بتعدد الموضوع له لو عموم القارح وهو كما ترى والثاني انا نعلم ان اللفظ استعمل في معنى
او اكثر ونعلم ان له معنى اخر حقيقيا معينا في نفس الامر ايضا ولكن نشك في ان المستعمل فيه ايضا حقيقة ام لا وذلك
يتصور على وجهين احدهما ان يشك في انه هل هو فرد من افراد المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة اليه وثانيهما ان
نشك في ان اللفظ هل وضع له ايضا بوضع على حدة فيكون مشتركا ام لا مثل انا نعلم ان الصلوة معنى حقيقي في الشرع
قد استعمل فيه لفظها وهو المشروط بالتكبير والقيام والقيام فاذا استعملت في الافراد المشروطة بالطهارة والركوع و
السجود منا ايضا نعلم جزما انها من معانيها الحقيقية واذا اطلقت على صلوة الميت فهل هذا الاطلاق علامة الحقيقة بمعنى
ان المعنى الحقيقي للصلوة هو المعنى الاول اعم الاشتراط بالطهارة والركوع والسجود ايضا بحيث انه الموضوعة
بوضع على حدة لصلوة الميت ايضا او لا استعمال اعم من الحقيقة والمجاز فالمشهور على التوقف لان الاستعمال اعم من
الحقيقة والسيد حمله على الحقيقة فان ظهر عنده انها من افراد الحقيقة المعلومة فيلحقها ايضا والا فيحكم بكونها حقيقة
بالوضع المستقل فيكون مشتركا لفظيا وكذلك اذا رأينا اطلاق الخمر على المقطع وعلم الخمر في عدم اجراء حكم الحقيقة
على المشكوك فيه على المشهور واجراؤه على مذهب السيد على الاحتمال الاول والتوقف في اجراء حكم الحقيقة معنى وظهر المراد
منها بالقرائن على الثاني مثلا رأينا ان الشارع حكم بوجوب رش ماء البئر لخمر الميتة بعد قرينة المراد مع علمنا بان السكر
الماخوذ من العنب خمر حقيقة فيتردد الامر بين ان يكون المراد ان المقطع مثل الخمر في الحرمة فيكون مجازا فلا يثبت
جميع احكام الحقيقة فيه ليترتب عليه نزح جميع ماء البئر وبين ان يكون المراد منه الخمر الواقعي اما بعنوان الخمر اسم للقدر
المشترك بينهما فيدخل المقطع في الخمر المطلق المحكوم عليه بوجوب نزح الجميع او بمعنى ان الخمر اسم موضوع للمتخذ من
العنب المسكر كذلك موضوع للمقطع ايضا بوضعه وحينئذ يظهر من القرينة ان ارادة المعنيين هو المراد في الخمر المطلق المحكوم عليها
بوجوب نزح الجميع فظهر بما ذكرنا ان المراد بالمعنى في قولنا اذا استعمل اللفظ في معنى او معان فاذا لم يعلم المراد بالمعاني فاذا
كان الاول انما يتم بالنظر الى الوجه الاول اذ الكلام المستعمل فيه المعلوم واما مسئلة الرجوع في صنائع عن الشارع عند اجراء المجازية
فيه فلا انما النزاع في ان له حقيقة ام لا وذلك لا يأتي القول بصيرورة الحقيقة فيه فيه تعالى وما حققنا ظهر لك انه
لا منافاة بين قول المشهور بوجوب الوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم بان المجاز
خير من الاشتراك الملحوظ صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افراد ما هو الحقيقة المشترك بينها لعدم اشتراك
لفظ هنا لا يرجح المجاز عليه وهو في الباب مراده قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة بمعنى ان الاستعمال لا يثبت حكم من خواص الحقيقة
حقيقة لهذا الشكوك فيه بمجرد اطلاق لاسم عليه بل الملحوظ صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا كما لو سلم كون صيغة
افعل حقيقة في الوجوب وشك في كونه حقيقة في الندب ايضا كما جعل الاستعمال فرد هم يقولهم ان الاستعمال لا يدل على

الحقيقة وانما هو الرد على السيد ومن قال بمقالته فاذا تطرق النظر من غير الاستعمال فلا يوجب الاستعمال الا التوقف لا انه لا يكون
ترجيح المجاز بل اولى لو قلنا بان الصيغة في المندوب مجاز ولا يتوقفون في ذلك فتبصر وحقق لا يخلط عليك الامر
ولا باس ان نتبرع بحسن الاغلاطات فيها ما وقع من صاحب المدارك ره قال في شرح مدارك البيوع اعلم ان النصوص انما
تضمنت ترجيح الجمع في الخبر الا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين سائر المشكوك في هذا الحكم واحتجوا عليه بالاخبار الواردة في
كثير من الاخبار على كل مسكر فثبت لم حكمه وفيه بحث فان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز حيث من الاشتراك انتهى ويظهر
ذلك ايضا فالذي رد من اوجب ترجيح الجمع لقطع مسئلة بالاطلاق الخبر عليه في الاخبار دائت حيث وجد عدم صحة الجمع بان خواص
فان الاطلاق اعم وتقابل والمجاز حيث من الاشتراك ويظهر وجه التامل فيما حققناه واما نظر جمهور علماء الاصول الى الاستدلال
الاخبار فليس المكون المشكوك حقيقة او المتناع فيه لكن بل وجه استدلالهم هو ان الاستعارة والتفسير المطلق يقتضي
اعتبار المناسبة في جميع الاحكام لو وقع في كلام الحكيم او الاحكام الظاهرة الشارعة ومنها حكم النجاسة ومقدار التنزه فقولوا كما
في مثل ذلك وجوه ثلثة احدها الاجمال لعدم تعيين وجه الشبه والثاني العموم لو قع في كلام الحكيم والثالث التفريق
في الاحكام الشارعة وهو اظهر الاحتمالات ومن هذا القبيل قولهم عليهم السلام الطواف بالبيت صلوة قانون ترددكونا
ان الاصل في التفهيم والتفهم هو الوضع وايضا الاصل والظاهر يقتضيان عدم ارادة الزائد على المعنى الواضح وعدم وضع
اللفظ لاكثر من معنى حتى يكون مشتركا او منقولا وعدم ارادة معنى اخر من اللفظ غير المعنى الاول بسبب علاقة حتى
يكون مجازا فيثبت علم وجود هذه الجهات العامة وارادة هذه الامور من اللفظ بقرينة حالية او مقالية ووجدان احتمال ارادة
هذه الامور ولم يكن قرينة عليها ولا ريب انه يجب الحمل على الموضوع له لا دون كما تقدم واما لو كان الاحتمال والتردد
بين هذه الامور الثلاثة لا لاصل الموضوع له المتجردة الطارية له الحاصلة بسبب دواع خارجية فيتصور هنا ايضا صور عديدة
يعبر عنها الاصوليون بتعارض الاصول الحاصلة من وجدان اللفظ بين بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار
والمجاز وبعض اخر والتخصيص والاضمار وان كانا ناشئين من المجاز لكنه لما كان لهما من الاختصاص وامتياز نوعيهما
من اقسام المجاز وجعلوهما قسيما له وذكروا لكل اسمين ما يجاهل الاخر ضل ان المجاز اربع من الاشتراك لكثرته واوسعيته
في العبارة ولكونه افيد لكونه لا يتوقف غيره ايضا بخلاف المشترك والاشتراك اربع من المجاز من حيث ابعديته من الخطا
اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة وقد يكون منه مواد في نفس الامر وان المجاز يرجح من كل من المعنيين
وكثرة الفائدة بخلاف المجاز والاشتراك اربع من النقل لان النقل يقتضي الوضع في معنيين على المغايرة ولنفي الوضع
الاول بخلاف الاشتراك والنفي يقتضي ابطال المنسوخ والاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان الاشتراك اكثر
من النقل والاضمار اربع من الاشتراك لاختصاص الاضمار بسبب الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور وذلك حيث لا يتعين
المضمر فيتوهم في المشترك وان الاضمار اوجز وهو من محاسن الكلام والتخصيص اربع من الاشتراك لانه جزء من

المجاز

المجاز وهو جزء من الاشتراك والمجاز اربع من النقل لاحتياج النقل الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع والمجاز يقتضي
الى قرينة صارفة وهي متيسرة ولا دليل متحيس والمجاز فوائده اكثر من النقل وظهر من ذلك ترجيح الاضمار على التخصيص
اربع من النقل لانه اربع من المجاز وهو اربع من النقل والتخصيص اربع من المجاز لحصول الفساد وهو مع عدم الوثوق على قرينة
التخصيص والمجاز اذا لم تعرف قرينته تحمل على الحقيقة وهي غير مرادة والتخصيص اربع من الاضمار لكونه اربع من المجاز السابق
الاضمار الى عدة الثلث من الوجوه التي ذكرها وهاهنا كثير منها نظر وكثرها معارض فيها والبسط وتحقيقها وتنقيحها لا يسعه هذا
المختصر وحاصل غرض المستدل في الترجيح بهذه الوجوه الواهية كون صاحب الشريعة الحاملة اولى لارادة الحكم فلا من حمل كلامه
على ما هو اكمل واحسن واتم فائدة فلاختيار المتكلم ما هو اخس وانقص واقل فائدة الا في حال الضرورة وحال الضرورة
نادرة بالنسبة الى غيرها والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وفيه انا نمنع ان غالب المتكلمين في اغلب كلامهم يعتبرون ذلك
فان قيل الحكماء منهم يعتبرون ذلك وما يجري للاصولي هو ملاحظة كلام الشارع وهو حكيم فيق ان الحكمة لا تقتضي
ذكر الاتم والاحسن غالبا بل ربما تقتضي الانقص نعم اذا كان المراد التجارة البلاغة للاعجاز ونحوه فيعتبر ما لم يدخل تحت
مقتضى المقام والخاص عن التحقيق اللفظي والمعنوي وما يرتبط بالجهات اللفظية والمعنوية ولكن مقتضى المقامات
مختلفة وما هذا شانه من كلامهم ليس لهم بل يدل على بان الاحكام الشرعية الذي هو محل نظر الاصولي ومع تسليم ذلك
فمنع حجية هذا الظن والتحقيق ان المجاز في نفس الامر اغلب من غيره من المذكورات في اكثر كلام المتكلمين ولا يكون انكار
عن الغلبة وكذا التخصيص اغلب اذ المجاز في العام لا مطلقا واما حصول الغلبة في غيرهما فغير معلوم بل ونرى بقاها
معلومة وعلى هذا يقدم المجاز على الاشتراك والنقل بل ولا يبعد ترجيحه على الاضمار ايضا ويقدم التخصيص على غيره من اقسام
المجاز وغيرها لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب اما حجية مثل هذا الظن فيدل عليه ما يدل على حجية اصالة الحقيقة مع
احتمال ارادة المجاز وخفاء القرينة كما ان الوضع من الواضع فهذه الامور الخالية الطارئة عليه ايضا من جانب الواضع ولا
يبقى الا الحمل المجازي وضع ثانوي كما يكفي في المعنى المجازي بالقرائن المعهودة للعرف وتفكر الكفي في صورة قران ذلك
اللفظ بمجاز المشترك والمنقول بقرينة الغلبة سيما والاصل عدم الوضع الجديد وعدم تعدده وعدم الاضمار وبهذا
ولم نقف على منع اعتبار مثل هذا الظن من الفقهاء وبالجملة فلا مناص عن العمل بالظن في هذا الكلام الاعاظم خصوصا على من
من يجعل الاصل جواز العمل بالظن الا ما خرج بالدليل مع انه يظهر من تتبع تضاعيف الاحكام الشرعية والاحاديث اعتبار
هذا الظن فلا حظ وتامل وان شئت ارشدك الى موضع واحد منها وهو ما دل على جنبة تابع في اسواق المسلمين
وان اخذ من يد رجل مجهول الاسلام فهذه اسحق بن عمار في الموثق عن العبد الصالح عم انه قال لا باس بالصلوة في
فراء الجاني وفيها صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا باس
ويدل على ذلك الحرف ايضا فلا حظ قانون كل لفظ ورد في كلام الشارع فلا يخلو اما ان يحمل على ما لم ارادته منه

ولو كان حسن مجازا وان لم يعلم المراد منه الا بعد من ان يحمل على حقيقته اصطلاحية ثبت له اصطلاح
متاخر او لم يثبت بل كان هو اصطلاحا اخر وبالجملة وان لم يعلم ذلك ايضا فيحمل على اللغوي او العرفي فان وجد
احدهما بقيمة اصالة عدم النقل فاذا وجد واحد منهما او اكثر منه وان تعدد فيحتاج في تحصيل الحقيقة باستعمال
اماراتها او القرينة المعينة للمراد ثم يحمل على مقتضاه من الترجيح او التوقف وان وجد كلاهما فان كان المعنى العرفي
هو عرف المتشرعة فهو محل النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية والا فالمنفي وهو نقل عم العرف العام لا ما هو الا استقراء
ذلك وقيل بعدم اللغة لاصالة عدم النقل والاول اظهر واما ثبوت الحقيقة الشرعية فغير خلاف والمشهور
بينهم ان النزاع في الثبوت مطلقا والنفي مطلقا والحق كما يظهر من بعض المتاخرين التفصيل وتحرير محل
النزاع هو ان كثيرا من الالفاظ المتداولة على لسان المتشرعة اعني بهم من يشرع لشرعنا فيها ان كان لم عاما
صار حقائق في المعاني الجديدة التي استحدثها الشارع ولم يكن ايرادها اصل اللغة بل الحقيقة والا كان المجاز
والصوم في الامساك المخصوص الى غير ذلك وقد ذلك بوضع الشارع اياها في ان الفاظ المعاني بان نقلها
عن المعاني الغير الشرعية وضعها في المعاني الجديدة او استعمالها مجازا في هذه المعاني مع القرينة وكل استعمال
فيها الى ان استغنى عن القرينة فصارت حقائق او لم يحصل الوضع الثاني في كلامه ما حص من الوجهين وكان
استعماله فيها بالقرينة ويظهر ثمرة النزاع اذا وجدت في كلامه لا قرينة فان قلنا بثبوت الحقيقة فلا بد من حملها
على هذه المعاني والا فعلى اللغوي وقد يقال التساوي بينهم في الاستدلال وكل من الطرفين يحتج واجيب واقوى
ادلة النافين اصالة عدم النقل واقوى ادلة المثبتين الاستقراء وتبادر الحكم مع الاستقراء وقرينة التبادر
بانه اذا سمعنا لفظا في كلام الشارع يتبادر في اذهاننا تلك المعاني وهو علامة الحقيقة وهذا الاستدلال
من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان اذ من الظاهر ان المعتبر من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند المخاطب
بذلك اللفظ فاذا سمع المخاطب لفظ الصلوة من اللغوي وتبادر الى ذهنه مادل على معنى مقتضى احد الامرين
لا يلزم مشاركته حقيقة بينهم من اللغوي ايضا وقد ادعى بعضهم مصادرة فان الظاهر ان التبادر لكثرة استعمال الشارع
لا لاجل الوضع الشرعي بمعنى المعنى ثم اعترض بان التبادر معلوم وكونه لاجل الوضع غير معلوم بعد
وضع الشارع وهو مطلوب عليه بان التبادر معلوم وكونه من اجل وضع الشارع غير معلوم هو على السؤال الاثبات
فلا يكفي الاحتمال وكيف كان فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة وكذا في الجملة في جميع الالفاظ والا بان فلا بد
يظهر من استقراء كلمات الشارع ان مثل الصلوة والزكوة والصوم والحج والركوع والسجود ونحو ذلك قد صار حقائق
في معنى الاسلام الى ما يقال انها كانت حقائق في هذه المعاني قبل شرعنا ايضا لكن يحصل اختلاف في الكيفية
وحصول ايهام في غيرها من الالفاظ الكثيرة في زمان الصادقين ثم من بعدهما فالا ينبغي التامل فيه كما صرح

بها

بها اقر من المحققين وما مثل لفظ الظهر والوجوب والسنة والكراهة ونحوها ثبوت الحقيقة فيها في كلامهما ومن بعدهم
ايضا فهذا مما لا يعتد به من التتبع والتحري ولا يقدح ثم ان ما ذكر من الوجهين في كيفية تصيير ذلك حقيقة
مطلق غاية البعد بل الظاهر هو الوجه الثاني وعلى ذلك يحصل قوة النزاع لانه اعلم انه صدر بعد الشهادة في هذه المعاني ان استخرج
من القرينة فان علم انه كان بعد تجوزا على الحقيقة ولا يمكن صدوره قبل وقوع ويمكن ارادة المعاني الجديدة وتحقق القرينة يمكن
ارادة المعنى اللغوي ولا اصل عدمه فيحمل على اللغوي وهذا اقرب خارج الى التفصيل الذي ذكرنا وليتامل ولنتبع تلك الجملة
الامر والله الهادي ثم اعلم انه قد نسب الى بعض المنكرين للحقيقة الشرعية القول بان الشارع لم يستعمل تلك الالفاظ في
غير المعاني الشرعية بل القول انه استعمل باقي المعاني اللغوية والزيادة شرط لصحة العبادة في الصلوة مثلا مستعملة في الدعاء
وكونه مقترنا بالركعات شرط لصحة الدعاء خارج عن المتروك وكذا الغسل هو غسل مشروط بنية وهكذا فلا
حقيقة ولا حقيقة شرعية ورد بانه لو لم يكن المصلي مصليا اذا لم يكن داعيا كما لا يخفى اذا لم يكن متعبدا
وهو باطل يلزم هذا القائل في التركيب والمركبات الخارجة عن الشارع ويظهر الخروج في الحكم بجواز اصل العموم في
الشان الاجزاء والشرائط وهو ربان ذلك انه لا خلاف ولا ريب في كون الاحكام الشرعية توقيفية لا يجوز ان ينفي من
من الشارع واما موضوعات الاحكام فان كان من قبل المعاملات فخارج فيه بل العرف وقد ذكر واحد الخبز والكاغذ
ونحوهما وكذلك كل لفظ يستعمل في كلام الشارع لا فائدة الحكم او لا فائدة بيان مهية العبادة كالغسل بغير العين والمسح
ونحوهما وان كان من قبل العبادات كالصلوة والغسل ونحوهما فهو ايضا كغيره من الاحكام فيما اختلف فيه من الشارع
لا يعلم الا هو واما هذا القائل فيرجع فيها ايضا الى العرف والعرف كالمعاملات لانه لا يعقل كونها مستعملة كانت غاية الامر
ان يقال انها جاءت عنه من الشرائط فان ظاهر الجمل الذي يجوز من جانب الشارع وامثال تخصيص العبادات
من باب مركب ذي اجزاء يتوقف ماهيته على اجزائه فلا يتوقف حصول الكل الا بعد حصول الكل بجميع اجزائه وشرائطه
فلا شك في كون هذه الاجزاء والشرائط فان لا يمكن القول بان الاصل عدم الوجود فيحتاج الى الدليل بالاثبات ما فيه الغيبة ولا يكفي في
ذلك عدم العلم بعدم الاثبات واما على القول بعدم تركيب جزء فما لا يكون بعد هذا المعنى العموم ولا تامل فيه في الباقي امور
خارجة عنه يكون نفي ما شك في ثبوته من الشرائط الى ما وجد من العدم كما لا خلاف واما ايضا فيه كلام هذا القائل على
البناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وهو ربان يقال بطلان قوله على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وانه فان
الصلوة اسم لهذا المركب وكون الغسل والوضوء اجزاء جزءا على الدعاء والغسل بغير العين وعلى القول بعدم الحقيقة
الشرعية الصادرة من اللغوي كما يدل على الشك لكون اشتهارها اثر واشتهارها وغريب ما هو ثبت انه مكان الحقيقة
الشرعية بل منكر الجميات الهداية ثم بعد القول بطلان مذهب هذا القائل والبناء على المشهور من كون تلك العبادات
مجيات هذه فهل يجوز اجراء اصل العدم فيها بعض الاجزاء المشكوك في كونه جزءا لها او شرطا لصحة العمل ام لا يكون تصحيح

غير باعتبار العدم لا بد من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهية في الخارج فيه خلاف ولا بد في تحقيق ذلك
من تمهيد مقدمة وهي انهم اختلفوا في كون العبادات اسامي للصحيح او للاعم فمن قال بالصحيح اختلفوا في
على اقوال ثبوت الحقيقة الشرعية فيها بل يكفي ثبوت الحقيقة المتشرعية ومطلق استعمال الشارع فلذا لا اختلاف
فالنزاع في الحقيقة في انه هل اطلق لفظ حال على الماهيات المخترعة فهل واضع الصحيح منها او الاعم والثمرة في حال
النزاع يظهر فيما لو علم فساده فمن قال بالصحيح لا مثال الجزء عدم العلم بالفساد لصدق الماهية عليه ولا يلزم من العلم بالصحة رفع
الشك في ماهية شيء في تلك الماهية حتى اذا كان لو شرطا فلا يحكم بوجود خلاف ذلك البطلان على الثاني فلا خلاف الاول
الشك في الصحة وما يظهر من كلام بعضهم من التفرقة بين الشك في الجزء والشرط والاول معتبر على الثاني فالخلاف الاول
مبني على ان المركب لا يتم الا بتمام الاجزاء فكيف يتحقق صدق الاسم على الناقص حتى يشك في اشتراطه وتمامه
على الوجه واشتماله على جزء لا يوجب انتفاء المركب عرفا فلا يوجب عدم صدق الاسم في المتعارف الا ترى ان الانسان
لا ينفي اشتماله اذن شرط صح عرفا بخلاف مثل راس وقلب والحاصل ان الماهيات المخترعة امور مخترعة
من الشارع والشك ان ما اصوبه الشارع من صحة الصحيح لا يتوقف على ان يجب الحاق من على ما اخترعه الشارع كون موجبا
الاختلال الاسم بالماهية من حيث هي امر بالمهية لكن اختلفوا هل الاختلاف لوجهين احدهما ان يقول اذا وضع
الشارع اسما لهذه المركبات او استعمل فيها بما يناسبه ودار بين الماهية على الاعم الصحيح بالمعنى المذكور من الجنسية المركبة وهذا
المعنى مشتق الارادة ولكن لما كان الماهية عبارة عن المركب عن الاجزاء اجمع امور ومن جملة الشرائط والشرائط
خارجة عنها كالمانع من كلمة وضع الفظ بازاء الماهية مع قطع النظر عن كونها جامعة للشرائط والاجزاء ومن جملة ازاء الماهية
مع قطع النظر عن الاجزاء بالشرائط الصحة فاختلفوا في ان الاسماء اسامي وموضوعة للصحيح اجتماع الشرائط الماهية
المطلقة فهذا من اقوال انها اسام للاعم انما اسام للمعنى الماهية الصحيحة من حيث الشامل للصحيح الزائدة على هذه الجنسية
وهو معنى الحاصل ان الاول يقول بان الصلوة مثلا اسم لكل ما كان المخصوصة متصلا كونها جامعة للشرائط مثل الطهارة
والطهارة والقبلة وغير ذلك لا انها اسم لما كان المخصوصة والشرائط مما يشمل الخارج انها اسم للصلوة بدون
الشرائط اجتماعها الشرائط ولا مع الشرائط لكن بقطع النظر عن اجتماعها والوصول الشامل حتى يكون الصحيح الماهية وعلى القول كونها
اسامي للصحيح الجامعة للشرائط الصحة لا يتوقف العلم بصدق الموضوع له مثلا الاسم بها او لا يحصل الا مع العلم بتمام الشرائط
الصحة وعلى القول الاخر اعني وضع الفظ لكل اجزاء المخترعة مع قطع النظر عن الشرائط يحصل الامتثال الامر الواردة بالصلوة
بدون الاتيان بما عدا من شرائطها اما لان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط حتى مع الشك في شمول الشرط
الشرطية الشك في ان الشرط هل هو شرط مطلقا او في حال التمكن لا يكفي الاتيان بالشرائط الصحة مع قطع النظر عن الشرائط ايضا لا يحصل
الامتثال بالنظر الى الاجزاء فان الشك في اجزاء المركب فلا يوجب سلب اسم المركب عنه من كما ذكر ولا يكفي

المقطوع

المقطوع الاذن لا يصح فالصلوة والعبادات وقد لا اصل موضوعة لمعنى الاجزاء ولكن الصحيح بما يصدق عليه المشروع بحيث
لا يخلو عن التوقف بكونها اسما للاعم من الصحيح ويتضح الكلام الى وضعها لما يقال بعض الفقهاء لا يوجب عدم صحتها
عدم الاسم لا يستلزم كون الناقص ماموريا به ومطلوبا له لان لزوم صدق الاسم عند الشارع لا يوجب كونه مامورا
لو يعلم التوقف فيما لو نذر اعطاء بعطي غيره من راه سبيل فراى موصلي ويتضح على ايتسر في اسم الصحيح بين منه
اولى بين السوق في اصل الاعمين دون الذي بذلك لا يلزم كون الصلوة مطلوبة للشارع وما مورا به اكثر اسما في
الاسم معنى وكونها مامورا ومطلوبا الحصل مرلا مثال معنى الجزء لا بد في الامتثال الصحة فالاول صدق الاسم كونها
صحيحة الصادر يتفاوت الاحكام بالنسبة الى الاعمين الظاهر الفرق بينهما لو اريد اثبات المطلوبية والصحيح كونه صدق
الاسم فيما لو شك في جزئية شيء لصلوة ولم يجد اصلا صادرا من على القول بكونها اسما للاعم ثم المقصود وعلى
القول بكونها اسما للصحيح الشامل الاجزاء الجامعة للشرائط فلا العدم معلومية فاجزاء الاجزاء وعلى جامعية الشرائط
الصحيح من الجنسية التي في ما ذكر هو او غيرها من سائر شرائط الصحيح ثم ان الاظهر عندي هو كونها اسامي للاعم
كما يظهر من تتبع الاخبار ويدل عليه عدم صحة السلب عما اذا اجمل ساده وصحته بل واكثر ما اطلاقه ايضا في تارك
الشرائط منها ولو لم على القول بكونها اسامي للصحيح لزوم الحمل بالصحيح لزوم الصلوة الظهر مثلا فصلوة الظهر بالنذر على
شيء اخر وعلى الاحتياط بين ما لو نذر شيء اخر وكذا في النوم والصحيح والنصف والتيمم والوضوء او غير
ذلك من اقسام الناسي وجزئيات مسائل النسيان والشك وجزئيات مسائل وكل الى غير ذلك واما على القول بكونها
اسما للاعم فلا يلزم شيء من ذلك لان هذه الاحكام مختلفة ترد على هيئة واحدة مع ان الصلوة شيء والوضوء والغسل
والوقت حقيقة والظهر وغيرها اشياء اخر وكذلك اتصاف الصلوة بالكسر بها واتصاف كل شيء منها اسما اخر لا خلاف
شيء بشيء في اجزاء في تسميتهم وعدم ايرادهم كونها اسامي للاعم اتفاق الفقهاء على ان كان الصلوة هي بانها الصلوة
زيادة او انفصال ما اذا اوجبها الكلية يكون زيادة الركوع مثلا لا عصيانا لا دليل في كونه مبطلا عند وجود ركعة
كما يبقى ان يوجد صورة الركوع لا الركوع الحقيقي وان لم يكن صحيحا فان من الخفي في الصلوة بقدر الركوع الاصل اخر شيء
من الارض مع وضع الوجه على الركبة بحيث يحسب الناظر انه ركع فلا يوجب بطلان الصلوة من اجل زيادة الركوع
فلو اراد اطلاق الاسم في عرف المتشرعة حقيقة وهو لا يتحقق الا مع كون الركوع اجزاء الاعم من الصحيح والحصول باعتبار تحقق
السلب عن العاري عن الشرائط وكون الاصل في مثل الصلوة الا يطهر الاستعمال في الحقيقة لان المعنى الحقيقي في
الاول مع وجود الطرق الاخر اما على من جهة الاول كون الاعم لا يتحقق الناس وهذا لا يوجب اعتماد الاستعمال في كونها
فالامر قرينة الارادة الصحيح بعد ذلك لا يستلزم وضعها لما اذا خلوه عن الصلوة لا يطهر وينوجد الشيء فيما اذا عدوه ونسوه
عن المركب كالاحتمال على من الاحتمال الاجزاء كونها عن الاول الاشتباه لا يوجب الشك في الصلوة بعد الصحيح الاول الحدوث

ذلك فان القول بالسلب في مسألة الحقيقة انما هو في مثل لا رجل في الدار واما مثل هذه الجزئيات المركبة التي نفس الذات
موجودة فيها فلا يجري ولا يبعد ان يراد فيها الاتفاق صفة من صفاتها اذ لا يكون دعوى اصل الحقيقة فيها وهذا بشك
كونه من هذا القسم منزلا القسم فيه خصوص الصلوة والصيام ونحوهما فيحمل ايضا هذا الاحتمال الصحيح وهو كونها
اسامي الصحيحة بحيث يكون معنى نفي الذات بحيث انتفاء شرط من شروطها او مع الشك في حصول الشرط خرجا
من حدودها فيه لا يخرج هذه الجملة عما هو الظاهر فيه في العرف وحالات تداولها العلماء هذا الترادف في مباحث الخلل
والمبين ولم يحتملوا ارادة نفي الحقيقة والذات الا على تقدير هذا القول الضعيف وذلك ليس لان الاصل
الحمل على الحقيقة بل الاصل هنا الحمل بل لان دعوى كون هذه الالفاظ اسامي الصحيح صارت قرينة لحمل هذه الالفاظ
على مقتضى الحقيقة القرينة التي هي الموضوع له لكن لا يخفى لو ابان حملها على نفي الذات ثم كون في نفوذ الحمل هذا
على نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي صفة من صفاتها انما يكون اذا ثبت كون الصلوة اسما للصحيح ولا يكون
بيان نظائرها سيما مثل قولهم لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فاذا اردنا اثبات كون الصلوة اسما للصحيح
بسبب مقتضى الحقيقة القرينة قلت يوجب الدور الا ان يكون مراد السائل من اصالة الحقيقة بمقتضى هذه الجملة
عن مقتضاها في غير هذا الدليل ويبقى الباقي فيه فلا نقول ان مثل قوله عليه السلام لا صلوة لا يطلق ما كان الفعل
عبادة خارج عن سياق النظائر وباق على مقتضى الاصل فلا ريب ان ذلك خلاف الانصاف فان هذه وجه
الباقي ليس لا كشرة سوداء في بقرة بيضاء واذا لم يتيسر لاحد من العلماء الخوض في ذلك البحث لاثبات
الاجمال باصالة الحقيقة وتكلوا بالقول بكونها موضوعة للصحيح من الحالات ولا ينصاف ان كون هذه مناقشة
بيان النظائر من الادلة على كون العبادات اسامي للاعم فهو على ذلك ادل مما اراده السائل وايضا نقول بعد التسليم ان
هذا انما يدل على ان الصلوة التي لا طهور لها او لا فاتحة فيها ليست بصلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم للصحيح كما لا يخفى
اذا وجد الطهور والفاتحة للصلوة وشك ان السورة ايضا واجبة مع الفاتحة ام لا فهذا الحديث لا ينفي كون الصلوة
الخالية عنها صلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم لكل ما جامع جميع الشرائط ثم اعلم ان الشهيرة قالوا في القواعد الكلية
الجعلية كالصلوة والصوم وسائر العقود كالبيع لا يطلق على الفاسد الا مجازا لوجوب المعنى فيه فلو حلف على ان الصلوة
الصوم الكفي بمعنى الصحة وهو الاجزاء في الاول وسقوط اعادة تلك الاجزاء في الثاني وحينئذ مع كونه لا يسمى صلوة شرعا ولا
صوما مع الفساد وما لو تحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الاجزاء لم يحنث حلفه الحنث والظاهر ان مراده
الكفي بمعنى الصحة في الحنث بعض الحلف على تلك الصلوة مثلا في مكان مكروه يحصل الحنث بهذه الصلوة واما
يظهر من قولهم لا يطلق لوجوب المعنى فيه ان كلامهم في الاداء والمطلوبات الشرعية وان مرادهم ان الفاسد
لا يكون مطلوبا الا في الحج فانه يجب المعنى في فاسده لا في مطلق الشرعية والاصطلاح ولكن اخر من ذكر كونها

علامة

علامة للاسلام وهو حيا لجواز كون دخيلة غير مذهب حيث قد ابان الشك وخفوت وذلك لا ينافي ان يطلق ارادة من الاعلام
اسم من الاطلاق الحقيقي فلا ريب ان اطلاق الصلوة مثلا على الفاسدة واستعمالها فيها في كلام الشارع والمتشرعة
فوق حد الاحصاء وان اراد منه الاطلاق الحقيقي فلا معنى لتحقيق الحقيقة الحج والتفصيل والتحقيق لا موجب
لا يوجب كون اللفظ حقيقة فيه فظهر ان مراده الاطلاق على سبيل الغلبة والمجازية فان الشهرة في كلام ان
مما لا يقال الا بالانكار والشك لا يعتنى به بل يحتمل وهو وجه ما رواه الكليني في الموثق كالصحيح لابان بن عثمان
عن الفضيل بن يسار عن ابي جعفر عليه السلام قال بني الاسلام على خمس على الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية
بالولاية كانوا دعوا الى الكثير فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعني الولاية فان من اخذ بالاربع حتى
الاربع من الخمس والتحقيق ان مبادي هذه الاربع فاسدة كما دل عليه الاخبار وكلام الاصحاب فالاخذ بالاربع على هذا
الوجه لا يمكن الا مع جعلها اسامي للاعم وذلك لا ينافي كون المطلوب في نفس الامر هو الصحيح ولا كتفاء في التسمية
بالاعم كما سيجيء من ان التسمية حقيقة وان كان الشيء شرعيا ومن جملة ما ذكر قولهم دعي الصلوة ايام اقرائك فان
صيرورة الصلوة صحيحة انما يكون بان لا تكون في ايام الحيض والتسمية بالصلوة انما كانت قبل هذا البيان وليس المعنى
ان الصلوة التي لا تكون في حال الحيض تكون في حال الحيض بل معناه اترك الصلوة في حال الحيض وادعاء ان التسمية
واثبات الشرط هنا اقرب حملا بحمل واحد يكون الوجه ان السلم لقدم التسمية وجعلها وما ذكرنا فيه اذا
قبل جعله ان لا يكون الخمسة حتى التي هي جامعة لجميع الشرائط ولكونها في غير هذه الايام وايضا صلوة لا تجعلها
في هذه الايام المفروض ان كونها في غير هذه الايام انما استفيد من خارج لا لفعلها فيها وانما في القول بكونها اسما
للاعم فلا بد شيء من ذلك اذ يصح النهي عن الصلوة مع قطع النظر عن كونها في هذه الايام او غيرها وهذا
وما ذكرنا اظهر ما في خبر زرارة لا تعاد الصلوة شرعا لا صورة مع الفساد ولعل نظره من ذلك الى ان النظر
من حال السلم في اذن الفعل او الحكم عليه هو قصد الفعل الصحيح والحكم انما هو على الصحيح بعدم الصحة لا انه ليس
بصلوة فتعد ومن عدم الصحة الحكم الوارد خلو نزاع ان يصلي ركعتين في وقت خاص فالقائلون بكونها
اسما للاعم ايضا يقولون بان الفاسدة لا تكفي وكذا لو نذر ان يصلي مصلية بعد الاذان بنذره باعتبار نفي عن فساد
صلوته ونظيره النهي فيما جاء جالم بالخصوص من جهة عنه لا من جهة عدم المعرفة بحال المصلي او من جهة بعض الحكم لا مطلقا
الحاصل من جهة الادلة في حقيقة العبادة ولا مرجع عنه لاعتبار الصحة عنده او عدم المصلي الذي ويدل ان بعضه مثله
وعلى هذا لو حلف ان لا يبيع الخ فيحنث ببيعها وان كان بيعها فاسدا كما ذهب اليه الاكثر لاجل تحقق البيع ولا
يأتي في ذلك حمل السلم على الصحة كما كان يأتي في المثال المتقدم والظاهر ان ذلك ايضا لكون البيع اسما للاعم وتشبيه
الخ جريان الخلاف في المعاملات ايضا ومما يؤيد كونها اسامي للاعم انه لا اشكال عند جمع في صحة اليمين على ترك

الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا ومحصول الحنث بفعلها ويلزم على ذلك الحال انه لو نذر ان لا يصلي من ثبوت
اليمين لغيرها فان شيئا يقتضي كون الصلوة سببا لها والنهي في العبادة مستلزم للفساد وكون فاسدة
مستلزم لعدم تعلق اليمين بها الذي انما تعلق بالصحيح على من منعهم فيحكم بصحتها ويجعل تعلق اليمين لا يتحقق
الحنث لا يحنث لعدم تحقق الصلوة الصحيحة والقول بان الصلوة المراد الصلوة الصحيحة لو لا اليمين لا يجعل الصحيحة
في نفس الامر حقيقة كما هو مراد القائل ويجري مثل الكلام في المعاملات ايضا ان قلنا بان الالزام الحكمي على الفساد فيها
ايضا وبقي به ايضا انه لزم على القول بكونها اسامي للصحيحة ان يغني عن احوال المصلي اذا اراد ان يعطيه شيئا
لاجل النذر اذا لم يعلم مذهبه وصحة صلوته في نفس الامر فان حمل فعل المسلم على الصحيح لا يكفي هنا فان غاية ذلك
حمل فعل المسلم على الصحيح عند من الصحيح قد يختلف باختلاف ما لاداه فاذا دل على نذر شيئا للمصلي وبلا سابقة
يصلي بجميع الاركان والاجزاء ولكن لا يدري انه هل يصلي بغسل غير الجنابة بلا وضوء ام مع الوضوء وهو يرى
بطلان الصلوة بدون ذلك فيصلح الحمل على كونه رايه او ذاك مجتهدا الصحيح والمفروض ان الغرض في ذلك الاثار على
كليهما بلا اصطلاح الصحيح عند المطابق لنفس الامر بل يختلف وكذلك اصطلاحه من الاختلافات في الاجزاء وسائر
الشرائط وكذا ريب ان الصحيح من العبادة ليس شيئا واحدا حتى يتفق عليه في الحمل الحال على حمل فعل المسلم على
الصحيح ولم يفسد الكلام على من التزم هذه التفصيلات والتفريعات ويعجزون الى من خاصة الوفاء ليس ذلك
الا لاجل كون الاسامي للاعم ولعل لاجل ذلك لا يتخلص المؤمنون في الاعصار والامصار عن مثل هذا الكلام
في جزئيات مسائل الامام الصلوة مثل انه هل يعتقد وجوب السورة او نذرها او وجوب القنوت او نذره ويقولون
ويأتون بهذين ثبوت عن النبي نعم انما علم الحال انه فلا يصح الاقتداء بمن يعتقد باطلا مثل ما لو ترك الامام
السورة او نحو ذلك فانه لو علم بطلانه بحسب ذلك فقد اقتدى بمن يصح صلوته لانه اتم من يحكم بصحة صلوته شرعا والقدر
الثابت عن المنع حينئذ اعلم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الامر جبرا كفاية مسح الصلوة ما لم يعلم
بطلانها على مذهبه لانه لا يصح الاقتداء حتى يعلم انه صحيح على مذهبه بقي الكلام في بيان بعض الشارح
التمهيد وهو امور الاول انه يستفاد منه ان المطابق الشرعية كما ثبت في العبادات ثبت في المعاملات
ايضا وهو كذلك وقد يظهر من جمعهم اختصاص ذلك بالعبادات وهو ضعيف وعلى هذا فيمكن عطف
قوله تعالى وسائر العقود على ما يليه لا المهيات المجعلة ايضا والثاني ان الخلاف في كون الالفاظ اسامي للصحيحة
او للاعم انما هو في مثل الصلوة والصوم والبيع في سائر العقود ايضا وهو ايضا كذلك قال المحقق في الشرائع في
كتاب الايمان اطلاق العقد منصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد وكذا يمين البائع الفاسد لو حلف ليبيعن وكذا
غيره من العقود وقال الشهيد الثاني تفرق بين عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجازا في الفاسد

لوجوه

لوجوه خواص الحقيقة والمجاز فيهما كما مر في المعنى الاخص من السامع عند اطلاق قوله لم يبع فلان دارا وغيره ومن
نحو الاقرار به عليه حتى لو اراد الفاسد لم يسمع اجماعا وعدم الحنث السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان
مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة وانصرافه الى الصحيح والفاسد اعم
من الحقيقة اقول ويمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من ان الظاهر والغالب في المطلق ارادة الصحيح فينصرف
اليه لا لان اللفظ حقيقة فيه فقط فلا ينصرف الى غيره لكونه مجازا ولما ذكره الشارح من منع وجود التبادر
فان اراد ما ذكرنا فلا ينفعه وان اراد كونه المعنى الحقيقي فغير المنع المتقدم وعدم سماع دعوى الفساد في صورة
الاقرار ايضا لما ذكرنا كنظائره وما ذكره بعد من الحنث السلب فلم اتحقق معناه لانا لا نذكر كونه حقيقة انما الكلام في
الاختصاص وهو لا يتشرط وكونها حقيقة والانصراف الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة فان اراد التقسيم ليس حقيقة
في تقسيم المعنى فيما اطلق المقسم بل اعم من تقسيم اللفظ والمعنى فغير ان المتبادر من التقسيم هو تقسيم اللفظ
والمعنى لا ما يطلق عليه اللفظ ولو كان مجازا وان اراد ان الدليل دل على كون الفاسد صحيحا مجازا فالظاهر ان
يراد من التقسيم معنى يعم ايضا ما في وجه انه لا يساعد ظاهر كلامه اول الكلام الشارح ان الوجوه في الجمل على
وجه الصحيح يكفي في كونه حقيقة اقول والظاهر عدم الاكتفاء فان الوجوه على الوجه الصحيح جاز بان ما نص الصحيح الوجوه
ان الخلف انما وقع على الشافي فان الصلوة والصيام لبسا من باب الشرائط المحتمل وضعه للجميع والكلام المنزل على
سبيل الاعجاز المحفوف في ضمن كل من الحاضر بل هما اصلا للجميع وعلى ما ذكره تعلق الحنث وان لم يحنث لا سيما
ايضا وهو كما ترى بل هذا لا يصح على المختار ايضا بل يمكن ان يقال انه لا يحصل الحنث على المختار لو نذر فاسدا ايضا
بالفساد لما ذكرنا في توجيه الاصرار ومن واضح من ارادة الصحيح في امثال ما نحن فيه وان بقي على المختار اراد المؤمن
هذا فاعلم ان القائل الخلاف في جواز اجراء اصل العدم في مهية العبادات كنفس الاحكام والمعاملات بالاطلاق
خلاف فيه كما يظهر من كلمات الاوايل والاواخر ولم نقف على تصريح خلافه في كلام الفقهاء ولما ذا اكثر في كل ما تم من
التمسك بالاحتياط واستصحاب شغل الذمة وجعلهما على مسئلة الاحتياط والقول بوجوبه وتعرف ضعفه
او تاييد الدليل بدلالة الاختصار قد يتمسك بالاجماع وطريقة الاحتياط في اثبات اصل الحكم كما تمسك به في صحة
صلوة العبد بن خلافا للشافعي وفي مسئلة المنع عن صلوة الاخفى وغير ذلك واما استدلالهم بالاصل في مهية العبادات
مهوذ عن الاحصاء وكيف كان فالمنع عن الدليل كما يتوقف التوقف مع الانفراد اذا رافقنا الدليل كيف وجعل الاصحاب
ان لم نقل الامم متفقون في عدم الفرق فمن جعل بالاصل لا يفرق بين العبادات وغيرها فقول ان من العقيدات
انما مكلفون باحاديث صلى الله عليه وآله من الاحكام والشرائع والعبادات وكما ان سبيل القطع بعدم الاكتفاء
كما ورد من منع لنا فكذلك بعدم مهية العبادات وكما يمكن ان يقال التكليف بالعبادة امر يتوقف على معلوم لنا

ولا يحصل الاشتغال بها الا بانها كما ورد بها الشرع وكان اسناد باب العلم مع بقاء التكليف بالضرورة وقبح
تكليف ما لا يطاق يوجب جواز العمل بالظن في الاحكام بعد التفحص والتجسس عن الادلة وحصول
الظن بسبب رجحان الدليل على المعارضات او بسبب اصالة عدم معارض اخر فكذلك في ماهية
العبادات وكما لا يكون في ماهية العبادات التمسك بالاصل قبل التفحص والتفتيش واستفراغ الوسع كذلك
لا يكون ذلك في نفس الاحكام وسيجيء الكلام في ذلك مستقصى في مباحث التخصيص وفي مباحث
الاجتهاد والتقليد فنقول ان لا مانع من اجراء اصالة العدم في اثبات ماهية العبادات كنفس الاحكام
اذ لو قيل ان المانع هو ان اشتغال الذمة بالعبادة في الجملة قاطع لاصالة العدم السابق فيصير الاشتغال
بقاء شغل الذمة حتى يثبت البراءة فثم موجود في الاحكام ايضا فان اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة
كل واحد واحد من الاحكام التي علم اجمالا بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله قاطع ودلالات
اشتغال ذمتي اعمال اصل البراءة واصالة العدم في الاحكام الشرعية المخصص من الادلة اولا فنحن نعلم
جزما ان اصل الحظر مثلا كما من الاحكام الشائع ولا اعلم بعد البحث والتفحص وعدم رجحان دليل
الوجوب نقول الاصل عدم الوجوب والاصل عدم معارض اخر يرجح على ما ظهر لنا من الادلة الاحكام
ولا يكفينا ذلك قبل ما يوجب امتزاج امور متعددة وثبوت حكم فيها الفرق في ذلك فكما تخصص
من حكم المفرد وبعد استفراغ الوسع نستريح الى اصل البراءة واصل العدم في عدم ما يدل على خلاف
ما قضاه وشاء من قبل الادلة فكذلك في ماهية العبادات المركبة فاذا حصل لنا من ماهية الاجناس والاجناسات
كالقراءة والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا في الاستعاذة قبل القراءة في
الركعة الاولى مثلا هل هو ايضا من الواجبات كما ذهب اليه بعض الفقهاء الكرام او انه دليل على الوجوب
يدل عليه فح جوز انه غير باصل العدم واصالة عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعدم ويحصل من مجموع الامرين
الظن بان ماهية العبادة هو ما ذكر لا غير وان قلت يلزم تحصيل البيان قلنا يقول في نفس الحكم مع انه
لم يثبت انقطاع اصل البراءة السابقة وعدم اشتغال الذمة السابق لا يفيد الظن بل يكون حكم بانقطاعه ايضا
حتى يقال لا يمكن التمسك بالاصل لانقطاعه بالدليل مع ان ذلك يجري في الحكم الشرعي ايضا فان
من المعلوم ان اصل العدم في الاحكام الشرعية ايضا انقطع بثبوت حكم بحل الكل او احد من الموضوعات
فكيف يحكم بان الاصل عدم هذا الحكم وثبوت حكم اخر والحاصل ان ادلتنا على كفاية الظن عند

بالاحيان كما ورد بها الشرع

فيه موقوفة على ان الاحكام الشرعية

المسئلة

المسئلة بابه العلم فلا فرق بين الحكم وماهية العبادات هذا مع ان ذلك مقول على الاخبار ايضا ما يدل على ان
الماهية وان العبادة هو هذا مثل قوله جواز الوارد في باب الصلوة ونحوه فلو لم يتحقق عدم الفرق بينهما
في نفس الاحكام في اجراء اصالة العدم وقد ظهر مما ذكرنا امكان اثبات ماهية العبادات بتحصيل اصل العدم
مطلقا سواء حصل ظن لنا من جهة رجحان هذا هو الماهية او حصل الظن من جهة رجوع ما ورد من الادلة في
خصوص جزء جزء واصالة عدم غيره وانما يقال ان السبيل منحصر في الاجماع فلا منع معناه ان
اراد انه لا بد ان يتعلق الاجماع على ان هذا هو الماهية لا غير فلا سبيل لنا الى مثل هذا الاجماع وما يوجد من
من العلماء وان ادعاه اصل فهو ايضا يفيد الظن الحاصل من تلك الروايات او من الاصل ولا يتم لا بتحصيل
اصالة عدم دليل اخر يدل على ثبوت جزء اخر او شرط اخر لو ان اراد ان ما حصل الاجماع على تحقق
فالماهية موجودة فيه جزما فيقول ان هذا ليس اثبات الماهية وتعيينها بل هو اثبات لها الدرج فيه الماهية جزما
لاحتمال اشتمالها على المستحبات التي ليست داخلة في ماهية العبادة مع ان ذلك مما لا يكون غالبا كما لو دار الامر
بين الوجوب والحرمة في نحو من الاجزاء مثل الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة الاخفاتية وبطلان
الصلوة بتذكر اسقاط الركوع بعد كمال السجدتين مع ملاحظة القول بلزوم حفظها وتدارك الركوع بها
بعده وربما يكلف في دفع هذا الاشكال بان المخالف في المسئلة اذا سلم ان لو كان دليلا باطلا لكان الماهية
هي على وفق ما اقتضاه دليل الخصم سواء صرح بذلك التسليم ام لا فحينئذ يكفي في كون الماهية اجماعية عند
الخصم اذا ظهر له بطلان دليل الخصم سواء المخالف وعطلته عن الحق وقد مع ان هذا انما يتم بالنسبة الى المخالف
الخاصة دون سائر المخالفات وذلك لا يثبت الماهية مطلقا ان ظهر بطلان دليل المخالف حال ما هو
بحسب اجتهاد الخصم وقد يكون الحق في نفس الامر من جهة الخصم لا المخالف مع ان هذا الاحتمال حاصل
بالنسبة الى المخالف ايضا فالنظر الى دليل الخصم فيصير الاجماع تابعا لاجتهاد المجتهد وهو كما ترى وبين بطلانه
ذلك لو تعدد الاحوال ازيد من اثنين كما في الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فان الاقوال غير ثلثة الحرمة والوجوب
والاستحباب وان قلت الاجماع حجة يحصل بتكرر الصلوة فيصير الامر اسهل وما لا يحصل القول الى وجوب
الاحتياط وهو مع انه لم يقم عليه دليل من العقل والنقل يوجب العسر والحرج او الترجيح بلا مرجح واما
ما ورد على الاصل في ذلك ما انما يتم اذا جاز العمل بالاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي مع انه معارض
باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة وان شغل الذمة اليقيني مستصحب حتى يثبت خلافه فيتعارضان مع ان
من المحقق في محله كما سيجيء ان شاء الله تعالى حجية الاستصحاب مطلقا ان مراد هم من عدم حجيته في اثبات
نفس الحكم الشرعي ان يكون الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم مثل ان يقال ان المزيل غير ناقض الوضوء

مثلا لاستصحاب الطهارة السابقة فاستصحاب الطهارة هو المثبت لعدم كون المزيل ناقضا واصل العدم منتفيا
لا يثبت به الهيئة بل هي بخصوصيتها سائر الادلة المثبتة لها كالاجماع مع انه مغلوب على الحق حتى لو تمسك
بجواز التمسك في اثبات استصحاب عدم الجزء مثلا بعدم تعارض الادلة باصالة عدم ما يجزي اخر بدله
على الوجوب فيحكم بالاستحباب فالدليل الذي يثبت من نفس ادلة الطرفين انما هو القدر الراجح
لا شتراكهما في الرجحان فيبقى في نفي الوجوب واثبات نفس الاستحباب مستفادا من استصحاب
العدم اذ ليس مطلق الرجحان معنى الاستحباب واما المعارضة بهدم باصالة عدم كونها العبادة هي
المطلوبة فيرد ان الوجود الخارجي كما يحتمل كونه غير العبادة المطلوبة يحتمل كونه هي بجعل احدى الاجزاء
هو الاصل وهذا لا يرجح بلا مرجح ثم يمكن ان يقال الاصل عدم تحقق العبادة المطلوبة في الخارج بمعنى
عدم حصول اليقين بالاتيان بالعبادة المطلوبة ولا يحصل لهذا الاستصحاب الا بقاء المكلف به في الذمة
وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمة اليقيني وجوابه ان اشتغال الذمة اليقيني مقتضى اليقين بما وراء الذمة
اذا امكن والظن الاجتهادي الحاصل من الاصل بخصوصية سائر الادلة لم يقم مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم
مع ان شغل الذمة بازيد من ذلك لم يثبت من الاصل واصل البراءة السابق لم ينقطع لاعتقاد ما ثبت
اشتغال الذمة به وما ثبت علينا من الادلة وسلمناه هو اشتغال ذمتنا بما يظهر علينا من الظنون الاجتهادية
ثبوته وقد يتمسك في اثبات صحة العبادات بطريق اخر وهو ان يرجع الى اصطلاح الشارع ويقال
المتبادر في اصطلاحهم هو هذا فهو مطلوب الشارع اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظاهر واما
على القول بالعدم مع القرينة الصارفة عن اللغوي فيحمل عليه لكونه اقرب مجازاته واشبهها لكن يشكل ذلك
على القول بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة مطلقا وعلى القول بكونها اسامي للاعم
من الصحيحة لو كان الاشكال والتشكيك في الاجزاء واما لو كان الاشكال في ثبوت شرط لها فيصير مثل الماء
في جواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا وينفي الشرط المحتمل بالاصل واما قلنا انه لو كان الجزء والاشكال في
الاجزاء فلا يتم هذا الطريق على القول بكونها اسامي للاعم فلا يتم غاية ما يتبادر من الصلوة مثلا هو ذات
الركوع والسجود فيخرج صلوة الميت فكذا يكون عندهم سلب اسم الصلوة عن صلوة وقع فيها فعل كثير يجوز
صورة الصلوة ولا يثبت بها مسمى الصلوة بتمامها كما لا يخفى وغيره فظهر من وجوه اما اولا فلان دعوى
الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المتشرعية انما هو في المعنى المحدث الذي ابدعه الشارع في مقابل المعنى
اللغوي ويكفي في تصور ارادة ذلك المعنى دون المعنى اللغوي او معنى اخر التصور في الجملة ولا
يلزم في ذلك تصوره بالكنه ويجمع الاجزاء والشرائط وما ذكره من الرجوع الى عرف المتشرعة والشارع

فيما يتبادر

فيما يتبادر فيما يناسب فيما يناسب فيما يناسب

وفي كون الصورة ايضا جزءا اليها الكلام وهل هو مشروط بشرط اعم الا نعم اذا اعتبر من حيث الجزئية والخلو
بعينه فلا يكون اجزاء الا صلاح ويجب ابداء الفرق بالايتان بالمختلفات وهذا غير ما نحن فيه ثم ان الفرق
بين الشك في الجزء والشرط ايضا مما عرفت انه لا وجه لما بينهما عليه هنا واشتراك الفرق في المقدمة ايضا مع
ان نحن بل الشرط والجزء في غاية الاشكال ولعل نظر من فرق بينهما الى ان الشرط خارج عن الماهية والجزء
داخل فيها وانت خبير بان الشرط ايضا قد يكون داخلا في الماهية فان قولنا الطهارة شرط في الذكر غير
في حضر الركوع في قوة قولنا يجب الكون الطويل بالمقدار المعلوم في حال الركوع وكما يمكن ان يقال
يجب الطهارة في القيام بعد الركوع يمكن ان يقال يجب المقدار الزائد من تحقق طبيعة القيام بعد الركوع
وهكذا **تنبيه** يمكن ان يستفاد مما ذكرنا في هذا المقام من باب التابع والاشارة ولا شك ما ذكرت
ماهية الصلوة مثلا هو التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفي في تحقق كل ذلك مجرد حصول
الماهية واما الزائد على الماهية وغيرها من الواجبات فشرائط وزوائد ولعل الى ذلك ينظر اصطلاح
العلماء في الاركان وجعل الركن في كل من المذكورات الشيء وان انتفاء كل منها يقتضي الركن
ويجعل الباقي الواجبات احكاما اخر فليتامل ثم بيان **الاول** قد ذكر في التقديم عرف الشارع على غيره
هو فيما خص به مما حصل غير الحقيقة الشرعية وانتفى كان تعيينه ووضعه لهذا المعنى الذي اخترعه انما هو
لاجل تفهيم المكلفين المخاطبين فاذا خاطبهم فلا بد ان يحمل على ارادة هذا المعنى وانما يحتاج به لو كان
عرف اهل زمانه لكن ايضا كالدينار وغيره لا اشكال فيما لو اختلف عرف الخاص الذي لا يختص به بل يعم
طائفة من قوم مع عرف طائفة اخرى منهم كلفظ الوطن الذي اختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا خاطب
الامام عليه السلام مع كونه من اهل المدينة مع من كان من اهل العراق فهل يقدم عرف الراوي او المروي عنه خلاف
والحق الرجوع الى القرائن الخارجية ومع عدمها التوقف **الرابع** اذا اطلق الشارع لفظا على شيء فهل
مثل قوله تعالى الصلوة الطواف بالبيت صلوة ونادت الصلوة كافر وكذا نادت الحج ونحو ذلك فالظاهر ان المراد منه
المشارك في الحكم الشرعي وغيره وجه القول بالاجمال لعدم ما يدل على التعيين والقول بالعموم للظاهر ولئلا
يلغو كلام الحكيم والقول بتساويها في الاحكام الثابتة لو كان الشيء بحكم شائع ولان العموم ولا وجه الوجه
الاصلي والظاهر اذا قال فلان عن فلان ايضا كذلك بل يحمل ظهوره في العموم لعدم الاستناد مطلقا **الثاني**
اختلفوا في جواز ارادة الكل من معنى من معاني المشترك في الاطلاق واحد على القول بتعيين المعنى في ذات يتوقف على
بيان مقدمات **الاولى** ان المشترك حقيقة في كل من معانيه وقد عرفت ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت
له وفيما عين اللفظ الدال عليه بنفسه في اصطلاح به التخاطب وقيل الاستعمال مبني على اعتبار الاستعمال الحقيقة والتجوز

التلفظ باطراح المجاز فان دلالته على المعنى ليس بنفسه بل انما هو من جهة القرينة واما المشترك فاستعماله في كل من
معانيه في كل موضع الا لترجيح المعنى بنفسه لكن الاجمال وعدم الدلالة انما نشأ من جهة تعدد الوضع والقرينة في
المشترك انما هي لاجل تعيين احد المعاني المراد عليها اجمالا لا لتحقق الدلالة فان الدلالة من الاطلاق
حاصلة اجمالا لكنها غير معينة وهي تحصل بقرينة بخلاف المجاز فانه اذا استعمل مع قرينة ان المعنى الحقيقي
غير مراد فتتوقف في المعنى المراد حتى يتعين بقرينة اخرى ولا يتحقق انما من غير شيء الا اجمالا ولا تفصيلا
وهذا معنى ما قيل ان المجاز يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك وقد يكتفى بقرينة
واحدة اذا اجتمع فيها الجهتان لا اقول ان مدلول المشترك عند الاطلاق واحد من المعنيين غير معين
لا يتوهم من ظاهر كلام السكاكي بل مدلوله واحد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب لظهور ان الاجمال
بسبب تعدد الوضع واما القيل لا يتعين في كل مراتب الاستعمال فيها وضعت له في اصطلاح اخر فاستعمال الصرف
مطلق الحدث في اصطلاح النحوي ليس حقيقة وان كان مستعملا فيما وضع له في اللغة وقد يتحقق عند باعتبار
الجنسية كما اشرنا في اول الكتاب **الثاني** ان اللفظ المفرد اذا وضع لمعنى كلي وجزئي
متحقق فتعين حكمه في الوضع ان يكون المعنى مرادا في الدلالة لا لتعلق بذلك اللفظ منفردا توضيحه ان غرض الواضع
من وضع الالفاظ هو التفهيم بنفسه فكان في دلالة اللفظ الموضوع بازاء معنى كلي وجزئي مرجحة لجهة
الجزئي كان المعنى غير ملتفت اليه في ارادة الواضع بان يريد دلالة اللفظ عليه ايضا اذا كان ذلك المعنى هو تمام
الموضوع له فلا بد من التنبيه عليه لا اقول ان الواضع يصرح بانه اوضع ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط ارادة معه
شيء اخر ويشترط الوحدة ولا يجب ان يتوفى ذلك حين الوضع ايضا بل القول انما حصل الوضع مع الانفراد
في حال الانفراد لا بشرط الانفراد حتى يكون الوحدة جزء الموضوع له كما ذكره بعضهم فيكون المعنى الحقيقي
الفرد هو المعنى في حال الوحدة لا المعنى والوحدة فلا يتم ما يتوهم من ان المعنى الحقيقي ايضا من ان الموضوع له هو
المعنى لا بشرط الوحدة كما هو الظاهر الذي يحمل عليه الواضع فيكون الموضوع له هو ذات المعنى في الوحدة
فان الموجود الخارجي الذي هو الموضوع له ظاهر في حقيقي وان كان ذكر كون الموضوع له كليا النسبة الى الجزئيات
واعتبار الكلية والجزئية الجهتين الحاصلتين من الاعتبار نفسه مع الغير وعدمه انما هو باعتبار المعتبر ومع
عدم الاعتبار فالشيء هو ما حصل الحمل بكونه موضوعا له وهو ايضا المعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد
ولا لا بشرط الانفراد وان شئت توضيح ذلك فاعتبر نفسك في تحيثك وادراك حقيقة من نفسك الموضحة
بان تقول اني وضعت هذا الاسم لشيء فان يراد وجهه اي لا بشرط الوحدة ولا عدمها ان هذا الاطلاق والتقييد انما هو
باعتبار الواضع لا الموضوع له والمفروض عدم ثبوت ذلك الاعتبار من الواضع ولا اصل عدمه لحاصل ان المعنى الحقيقي

توقيفي لا يجوز التصرف فيه بما علم وضع الواضع له وفيما عداه يكون كون عبر العقل الواضع موضوعا للفظ فلا يصح
استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة كما في المجاز في حال الوضع لا يشترط الوضع **الثاني** المجاز مثل الحقيقة في انه
لا يجوز التعدي عما حصل الوضع من العرب في نوعه فان الحقيقة كما انها موضوعة بوضع شخصي فالمجاز موضوع
بوضع نوعي وذلك من الاحتياط الوضع النوعي يصادق الوضع الشخصي في ان نوع حصل ما حصل الا كما يجب الوضع من العرب في
كل واحد من الاستعمالات الجزئية اذا حصل الوضع في كليها ذهن الوضع ليس بنحو من العرب ولا يترجح ضرب
تحصيل الناس استقراء استعمالات الجزئية العلم بعموم الجواز النوع من الاستعمالات في ضمن اي فرد من افراد ذلك النوع وقد
ذهب المحققون من الادب الى عدم وجوب الوضع في الجزئيات اذا عرفت هذا فاعلم انه قد يوجد الاستعمالات
في جزئيات صنف من اصناف نوع من انواع [illegible] في المجاز في نوع من انواع جنس منها ولم يوجد
في صنف اخر من ذلك النوع ولا نوع اخر من ذلك [illegible] الوضع من انفسنا بصحة الحكم بالجواز فيها لم يطلع
عليه من ما يوجد جزئيات ذلك الصنف المستعمل فيه بحسب استقراء ما وجد فيه الاستعمال لا في جزئيات الصنف الاخر
وعلى هذا الكلام في النوع من الجنس وعلى هذا فاذا رأينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل كما وجدنا من ذلك
فيما كان المركب حقيقي عقلي كان الجزء كالرقبة والرقبة في عتق الكل كالرقبة في الانسان والعين في الرجل وقد يجوز
القياس باستعمال باقي الاجزاء في المركبات الحقيقية وجميع الاجزاء في المركبات الاعتبارية وكذا يجوز لنا استعمال
اللفظ الموضوع للكل في الجزء اذا كان المركب مركبا حقيقيا كالاصابع في الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم
في اذانهم والبدن في الاصابع الى نصف الكف في اية السرقة والى المرفق في اية الوضوء والى الزند في اية التيمم فلا
يجوز القياس في غير المركبات الحقيقية وايضا انا وجدنا العرب يستعمل الالفاظ الموضوعة للمعاني الحقيقية في المعاني
المجازية مع القرينة الصارفة منفردا عن الاخر ويريد في استعمال واحد كلا معنى مجازيا واحدا وبالجملة الجواز المستعمل
وحقيقة فالمراد لم يحصل لنا العلم بترخيصهم في استعمال اللفظ في مجازيين وعدم العلم بالوضع كاف في عدم جواز
الاستعمال فلا يجوز الا مع الوضع وبعد العلم والظن بالوضع **الرابع** التبادر من التثنية والجمع حقيقة
مميزة لا التثنية والاشباه المتفقة فلا تعم ويكون حقيقة في ذلك فان التبادر علامة الحقيقة وعدم تبادر الجزء من علامة المجاز
فان قلت اخبر نفسك في قولك رايت مسلمين او مسلمين فانه يتبادر منه رجلان مسلمان او رجال مسلمون لا الرجلان المسلمان
بل المسلمون اسلم فيجوز في الاعلام المثنيات والمجموعات مفهوم كلي في ضمن عاجلا من المسمى العام او المسمى بهذا
فيجوز وجهه ويقول ما ذكرناه فيكون انما ذلك لانه اتفاق اللفظ في التثنية والجمع الى الاشتراك في من عيني الاجزاء
استعمال الحقيقة في التثنية والجمع في العين والبصر والسمع فلا بد من التوقف فيلزم هنا قرينة اخرى لان التثنية
لمتعددين لا الفرد من النوع والمجاز خير من الاشتراك فيتمسك فيه لا احتياج الى القرينة

الخامسة

**الخامسة** التبادر من النكرة المثبتة المفردة للعموم هي في افراد مطلقة واحدة وايضا لا يسلم النكرة اذا اعتبر خاليا
عن اللام والتنوين وعلامة التثنية والجمع حقيقة في الماهية لا بشرط شيء واذا لحقه التنوين يراد فرد من
افراد تلك الماهية غير معينة واذا لحقه الالف والنون او الواو والنون مثلا يراد به فرد ان او افراد من تلك
الماهية واذا لحقه الالف واللام فاما ان يشار بها الى الفرد او لا فالثاني يراد به تعريف الجنس وتعيين الكلي
فاما ان يراد به الاشارة الى فرد غير معين فهو المحمود لان هنا وهو في معنى النكرة او الى فرد معين فهو على
الخارجي او الى جميع الافراد فهو الاستغراق اذا عرفت هذا فاعلم ان دخول حرف النفي على النكرة كانتفاء الكلي
تلك الماهية ولا شك ان اللفظ المشترك حقيقة في كل واحد من المعاني منفردا منفردا فلا يلزم دخول
معنى اخر من معانيه فيما دخله حرف النفي اذا تمهد هذه المقدمات فنقول استعمال المشترك في اكثر من معنى
يتصور على وجوه منها استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع ومنها في كل واحد منها على البدل
بان يكون كل واحد منها ملاحظا للحكم والفرق بينهما الفرق بين الكل المجموعي والافرادي ومنها استعماله
في معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني وقد يسمى بالعموم لا اشتراك اللفظ انه الاشتراك كما لا خلاف
في مجازه لا في وجوده واما الاول فالظاهر انه لا اشكال في عدم الجواز اما حقيقة فظاهر واما مجازا فلاشتراط استعمال
اللفظ الموضوع للجزء في الكل بكون الجزء مما يتحقق الكل بانتفائه مع اشتراط كون الكل مما له تركيب حقيقي كما مرت
اليه الاشارة وهو منتفي فيما نحن فيه واما المعنى الثاني فهو محل النزاع فقيل انه لا يجوز في التثنية
والجمع دون المفرد وربما نسب الجواز في النفي دون الاثبات ثم اختلف المجوزون على اقوال ثالثها كونه مجازا في المفرد
وحقيقة في التثنية والجمع والاظهر عندي عدم الجواز مطلقا اما في المفرد فعدم الجواز حقيقة لما عرفت في المقدمة
الثانية من ان اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد والعدول عنه في استعماله فيه في جميع الافراد ليس
استعمالا فيما وضع له حقيقة واما عدم الجواز مجازا فلما عرفت في المقدمة الثالثة من عدم ثبوت الرخصة في
هذا النوع من الاستعمال وثبوت اراده اكثر من معنى فلا بد من تعميم معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني واما ما
يتخيل من ان العلاقة فيه جواز اللفظ للكل وهو كل واحد من المعاني الموضوع للوجود المعتبرة في الموضوع له وقد استعمل
في المعنى باستعمال قيد الوحدة وهو جزء الموضوع له فيظهر مما مر ما ذكرنا في المقدمات من ان ذلك يستلزم
وجود سببين مجازا في استعمال واحد في نفي الوجود بالنسبة الى سببين حقيقة وهو اجنبي بالنسبة الى موارد
استعمالات العرب واما في التثنية والجمع حقيقة فلما عرفت في المقدمة الرابعة من انهما حقيقتان في ضربين
او افراد من ماهية لا في المشتبهين المتفقين في اللفظ او الاشياء كل واحد منهما الاشتراك فكذا لا يصح الى
القرائن فكان كذب الجواز خير من الاشتراك واما مجازا لعدم ثبوت الرخصة في هذا الجواز فان الظاهر الجواز

في التثنية والجمع انما يرجع الى الحقيقة ما لحقه علامتها لا الى العلامة والملحق به معا فان الالف والنون وغيرها
لا يتغاير فيها الحال في حال من الاحوال فان لفظ عينان او عينين مثلا يراد بهما الشيئان سواء اريد
منها الفردين من عين او شيئين مسميين بعين انما التغاير في لفظ العين فيراد في اصل الاستعمالين
منها اعني الاستعمال الحقيقي المعتبر العينية الواحدة وبشار الالف والنون وغيرهما الدالة على التثنية
الاستعمال الاخر لا يمكن ارادة كل واحد بان يكون مجازا مرسلا من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء
فلا بد ان يراد منها المسمى بالعين ليكون كليا يراد فرد منه بالالف والنون ح يلزم الفردين من المسمى بالعين
لا اكثر وهذا واضح مما ذكرنا وهذا المجاز خارج من المشارع فيه ويكون من غير عموم الاشتراك اللهم الا ان
من اول العلامات ليس مجرد الاشارة الى الاثنينية او التعدد بل الاثنينية الخاصة والتعدد الخاص اعني ايرادها شان
من مهية او افراد منها فيكون التثنية والجمع مستعملا بوضع علمي فيمكن ح القول بالتجوز في هذا اللفظ اجمع
بان استعمل اللفظ الموضوع لافادة الفردين من مهية او الافراد من مهية في شيئين متفقين في الاسم لا لكونهما
فردين من المسمى بهذا الاسم بل لكونهما مشابهين الفردين من مهية معينة وعلاقة المشابهة اشتراكهما في الاسم وصدق
الاسم عليهما لفظا وان لم يرتبطا معنى والحاصل تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي فيكون استعارة الا ان ذلك لا يخفى
فائدة بعد تجويز ارادة الفردين من المسمى بالعين مجازا وذلك لان نزع النزاع في استعمال اللفظ حقيقة ومجازا يحصل
بذلك المجاز واذا لم يرد القرينة عدم ارادة المعنى الحقيقي فيصح الحمل على هذا المعنى المجازي اعني عموم الاشتراك فيثبت
المجاز الاخر الذي هو الحمل في محل النزاع وعدم صلوح عدم الثبوت يكفي في ثبوت العموم غاية الامر جواز وهو
لا يفيد وقوعه قلنا مع ان المجاز الاول اقرب واشيع فهو اولى بالارادة لا يجوز يكون الحمل بوجه في صحيحة
ح نظير النفي لما صنف اشرف بين قول المعتزلة والاشاعرة في الواجب التخييري الذي هو ورد الحكم هنا الفرد
على التقديرين لا الطبيعة كما لا يخفى على المتامل فتامل ولم اقف على من ذهب الى ذهب الى ما ذكرته في مجازية التثنية
والجمع من كونه من باب الاستعارة واما ان النفي في مظهر الكلام غير مجازي وانه حقيقة في نفي جميع افراد مهية واحدة
وان التجوز فيه انما يكون بارادة فرد من افراد المسمى بالعين فلا يكون خارجا عن المشارع ويجري المسلك
الذي ذكرته في التثنية والجمع من اعتبار الاستعارة ثم ان معنى من جعل استعمال المشترك في اكثر من معنى حقيقة
افرط في القول حتى قال انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فالاجمال عند التجرد عن القرينة
واستدل على ذلك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
والشمس والقمر والنجوم والجبال وكثير من الناس فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار والسجود
من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم على نحو اخر واجيب عن ذلك بوجوه الاول منع ثبوت الحقيقة الشرعية

والتجوز الاول

فائدة



فيراد هنا المعنى اللغوي اعني غاية الخضوع او حمل ذلك على باب عموم الاشتراك لو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية
فيراد منه غاية الخضوع ومعنى الصلوة الاعتناء باظهار الشرف والمراد من غاية الخضوع مايعم الخضوع
التكليفي والتكويني ولهذا لم يذكر في الاية جميع الناس مع ثبوت الخضوع التكويني في الكل الثاني ان ذلك
مجاز لا حقيقة وهذا الجواب لا يتم على ما اخترناه والثالث انه على فرض تسليم كون ذلك حقيقة لا يتم الاستدلال
بها على ظهورها في ارادة الجميع عند التجرد عن القرائن اذ القرينة على ارادة الجميع ههنا موجودة واما الجمع سائر
المذاهب فيظهر بطلانها من ملاحظة ما ذكرنا فاحتج من جوز الاستعمال حقيقة ومطلقا بان الموضوع له هو كل واحد
من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو متحقق في حال ارادة الواحد والاكثر والجواب بعد ان الموضوع له
كل واحد من المعاني في حال الافراد كما مر في المقدمات واحتج من جوز في المفرد مجازا في التثنية والجمع حقيقة اما
على الاول في المفرد فبان المانع منتف لضعفه اما على الثاني فلان المانع كما سيجيء وما على كونه مجازا فباعتبار الوحدة
منه من الاطلاق فيكون الوحدة جزء الموضوع له فاذا استعمل فيه عاريا عن الوحدة فيكون مجازا لارادة استعمال
اللفظ الموضوع للكل في الجزء واما على كونه حقيقة في التثنية والجمع فبانهما في قوة تكرير المفرد ولا يشترط فيهما
الاتحاد في المعنى بل يكفي الاتحاد في اللفظ كما في زيدان وزيدون وفيه ان المانع ليس مختصا بالجمع بل المانع
هو ان اللغات توقيفية والوضع لم يثبت في المفرد الا في حال افراد المعنى في الارادة كما حققنا
سابقا واما مجازيته فيتوقف على حصول الوضع في نوع هذا المجاز كما اشرنا وان كان ولا بد لا دليل ان
بين العلاقة هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام كما لا يخفى واما كونه حقيقة في التثنية والجمع فيه ان
المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى كما بينا سابقا وتجيء من خصوص المنع بالمفرد دون التثنية والجمع ان التثنية
والجمع مستعملان في التقدير فيجوز تعدد مدلولهما بخلاف المفرد والمدعى في المفرد حتى والجواب عن التثنية والجمع
يظهر مما مر ان يراد به ما ذكرنا من الاستعارة وبعد من خصوص الجواز بالنفي ان النفي يفيد العموم فيستعمل لجهات
الاثبات ومن جاء في المثبت حتى وجوابه عن التجوز في النفي ابتداء بغير النفي في افراد المهية الحقيقة لان المشترك
في الاسم كما حققناه الا ان يراد الاستعارة كما اشرنا واحتج المانع مطلقا بانه لو جاز الاستعمال في المعنيين
لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي ويلزم التناقض اذ يكون ح كل واحد منهما هذا وهذا
وهذا وهذا وهما معا مستلزم لعدم ارادة هذا وهذا وهذا وهذا وهما معا والجواب اما
واجيب عنه بان المراد ليس ارادة المعاني مع بقائه كل واحد منها مستقرا بل نفس المدلولين مع قطع النظر عن الاشتراك
نزع النزاع لان ذلك ليس استعمالا في المعنيين وهذه مناقشة لفظية والاولى في الاستدلال على المنع ما ذكرنا
فائدة استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على نهج استعمال المشترك في اكثر من معنى بان يكون

كل واحد منهما محلا للحكم وهو الاطلاق والاثبات فمنهم من منع مطلقا ومنهم من جوز مجازا ومنهم من جعله حقيقة ومجازا
بالنسبة الى المعنيين والاقوى المنع مطلقا اما عرفت في مقدمات المسئلة السابقة ان وضع الحقائق والمجازات
وحدانية نظرا الى الواضع والتي تفرغ القرينة المانعة عن ارادة ما وضعت له وارادة معنى مجازي لا يمكن ارادة ما وضعت
له كما ذكر نايني ولا غيره من المحاذير الاخر وبهذا عدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد يستدل على ذلك
بان المجاز على ما هو المقرر المانع للمعنى الحقيقي وعلى ما هو مختار الشيخ معانق له ومنا ظهر ان الاستدلال لا يعلم جواز
اجتماع الارادتين مقال كما ان مناقشة ما ذكرنا عدم الانحصار من الواضع وقد اعترض على هذا الاستدلال بان غاية ما ثبت
كون المجاز على ما هو المقرر صارفة عن ارادة المعنى الحقيقي مطلقا لا منفردا واما من ارادة المعنى الحقيقي مطلقا فلا يعني
ان ابو محمد قوله اسد يرمي يدل على ان المراد من الاسد ليس الحيوان المفترس فقط واما هو هو الرجل الشجاع
فلا دليل فكذا يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل مثل الرقبة في الانسان وكذا يبقى ثبوت ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي
وكما يمكن دفع ذلك بان مراد ما من القرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقي هو المانعة عن ارادته بالذات لا مطلقا
فلا يمكن بان مراد ما منها المانعة عن ارادته منفردا فمن ايجاب بان المراد هو الاول لا الثاني فحينئذ لا يجدي كونها مانعة
عن ارادة المعنى الحقيقي في ضمن المجازي كذا لا يجدي كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي حيث يكون كل منهما مورد
للنفي والاثبات اقول يمكن الجواب عن الاول بان ذلك مبني على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد وكذا
حتى يصح القول بكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي وقد عرفت في الاصل السابق بطلانه ولكن يرد عليه ان
ذلك منافية النظر فان ما يرجع الى عدم تسميته ذلك استعمالا في المعنى الحقيقي والمجازي مع انتفاء المعنى الحقيقي على
حقيقته والا لا ريب انه يصدق عليه انه استعمال في المعنيين كما من نظير ذلك في جواب المانع مطلقا في المبحث
السابق فالاولى في الاستدلال هو ما ذكرنا واما الجواب عن الثاني فبان ارادة الجزء في المركب كارادة الرقبة من الانسان اذا
استعملت واريد منها الانسان غير معلوم لا يجتمعان مع الكل حكما بالذات بل هو معلوم غاية الامر انفهامها بالتبع لا
الفصل البعيد بالكناية لا التزام او انتفاءها من اللفظ عرفا كما في كلام التنبيه بل يعني كونها لازم المراد فيكون من باب
دلالة الاشارة الغير المقصودة من اللفظ كما في الاستدلال على اول الجواهر هذا الدلالة مترتبة كما في الفرق باب الفن وايضا المراد
من الاستعمال في الشيخ هو الاستعمال الاصلي لا الاستعمال فيما يستتبعه ويلحقه تبعا كما لا يخفى ثم يعترض ايضا بان النزاع
الفيصل في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال اللفظ في الموضوع له ومعنى لازم له ولا يلزم في كل ما استعمل في غير الموضوع له
ان يكون له قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فاية كما من ان يسمى ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع جواز ارادة
المعنى الحقيقي فلكان لا الحقيقي والمجازي فان الكناية ايضا استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع جواز ارادة ما وضع له
فلم يثبت عدم جواز الاستعمال بالتزام القرينة المانعة للحقيقة لعدم ضرورة الالتزام والجواب عن ذلك اما اولا فبان قول

اقول ما ذكره

اقول ما ذكره

اقول ما ذكره

فالقرينة اللازمة للمجاز كافية فيه مع ان قلب يستلزم علم الفرق بين الكناية والمجاز مع ان المفروض ان
المجازية انما حصلت باسناد قيد الوحدة ومع اسقاطه يصحت ارادة تمام المعنى المجازي او القرينة كافية
عن ارادة المعنى الحقيقي لا بدان يكون مانعة عن ارادة المعنى المجازي الاخر ايضا والا لجاز المراد لان في ان القرينة
مانعة من المجازات الاخر لا لان يقوم قرينة على ارادة بعضها كما فيما نحن فيه فان المفروض وجوب ان يدل على
ارادة المعنيين معا كما في المشترك لفظا ولا فيكف يعلم ارادة المعنيين من اللفظ مع ما مر من كون اوضاع الحقائق
والمجازات متعلقة بالامور الخارجية **قانون** المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدأ
دون ما وجد المبدأ في حال النطق فقط كما توهمه بعضهم حتى يكون قولنا زيد كان قائما فقعد او سيصير قائما بعد غد
هذا وفاق كما ادعاه جماعة وهجاز فيما لم يتلبس بين سواء دل على ذلك الطلاق على من يتلبس بالمبدأ في المستقبل بان يكون
الزمان ماخوذا في مفهومه او الطلاق عليه بعلاقة اولية اليه والظاهر ان ذلك ايضا اتفاقي كما صرح به جماعة وقد توهم ان
اطلاق الفاعل اسم الفاعل مثلا على مثل ضارب في قولنا زيد ضارب غدا بيان دعوى الاجماع وهو ربما حققناه سابقا
من ان الاستعمال اعم من الحقيقة وفيما نحن فيه المقصود عند المبدأ اعني اطلاق اللفظ الخبري المشتق وارادة ما حصل المبدأ
في الماضي من الازمنة بالنسبة الى زمان حصول النسبة في المشتق الى من قام به خلافا وقد يعبر بارادة ما حصل
له المبدأ والمقتضى قبل زمان النطق فيعتبر المعنى بالنسبة الى زمان النطق وما ذكرناه احسن ويظهر الثمرة في نظر
قولنا كان زيد قائما فقعد فعل ما ذكرناه حقيقة وعلى ما ذكره هذا القائل يكون مجازا للخلاف على ما ذكرنا ايضا
المجاز لجواز حمله على التجوز فيما لم يتلبس بالمبدأ ايضا فتامل وهاهنا تنبيهات الاول ان اصل المشتق
في المقتضى عند المبدأ بعلاقة ما كان عليه مثلا فيما استعمل الرقيا حصل المبدأ في الحال اي ما خرج من العدم الى
الوجود من دون اعتبار التقدم والحدوث والبقاء والزوال والظاهر ان المعنى الاخير انما هو وقع خبر الثواب كما سيظهر بعد
فلذلك واما المعنى الاول فالظاهر عدم الخلاف في كونه مجازا والمشهور بينهم في محل الخلاف في كون المجاز حقيقة وهو
مذهب الاكثر الاشاعرة والحقيقة مطلقا والمشهور عن الشيعة والمعتزلة وهناك اقوال اخر منها انه مشترك والكاتبها
محل من الجانبين او احد من الطرفين في مقام الجمع من ارشيعة حصر فيفصل جماعة فرقوا بين ما كان المبدأ
من المصادر السيالة كالتكلم والامكان وغيرهما فاشترطوا البقاء في الحال وبين ما لا فلا
او شيئا فاشترطوا الشيعة في الاول دون الثاني واخرى فرقوا بين ما لو الفصل الوجودي على الحل سواء اقتضى
الحال كالحركة والسكون او صادره فيفيه فاشترطوا في الاول دون الثاني وفصل بعضهم بين ما كان المشتق
محكوما عليه او بها فاشترطوا في الاول دون الثاني والاخرى كونه مجازا مطلقا وجوه الاول تبادر الخبر من وجود
المتلبس بالمبدأ وهو علامة المجاز الثاني اصالة عدم كونه حقيقة في غير المتلبس فلو كان حقيقة فيما انقضى عنه

لزم الاشتراك والمجاز خير منه كما مر وما يقال ان المشتق انما يستعمل في المعنى لا غير من الثلثة المتقدمة وهو
اعم من الماضي والحال والاستعمال العام في الخاص حقيقة اذا لم يرد به الخاص من حيث الخصوصية فلا مجاز ولا
ولا اشتراك فيه انه مضاف لكلمات الاكثر وكثير منهم ادعى الاجماع على كونه حقيقة في الحال ولو كان حقيقة
في ذلك المعنى العام لما لزم الاشتراك ايضا ما يبطلان ذلك لان المستدل لم يكن حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ
يستدل لمن باستعماله التي ادعاهم يستعملونه في الماضي وفي الحال وفي الاستقبال ولا يريدون به المعنى العام لهم
جزما الثالث انه اذا كان جسم ابيض ثم صار اسود فينعدم عنه مفهوم الابيض جزما ولا لزم اجتماع المتضادين
فاطلاق القطا الابيض حين اصل لم مفهومه اطلاق الكذب ما وضع له ويرد عليه انه انما يسلم لو لم يكن مراد من لا يشترط
بقاء المبدأ هو المعنى العام ولا فلا منافات ح ولا يلزم اجتماع الضدين الى ما لا يفهم من لفظ المشتق الا الزمان المتجددة
والحدث والنسبة لكن يتبادر منه حصول المبدأ في زمان صدق النسبة الحكمية ولا يذهب عليك ان هذا الزمان
ليس باحد الازمنة المحدودة بل اسم من الجميع فلنا ندل دلالة تكيف يكشف وقد اجمع اهل العربية على ان الدال على
الزمان انما هو الفعل الا انهم انهم يقيدون سد الفعل بانه ما يقترن باحد الازمنة الثلثة ليخرج اسم الفاعل وما في معناه
ولا منافات بين ذلك وبين ما يقولون ان اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يحمل على النصب وبمعنى الماضي لا
يحمل فان مراده بالاقتران باحد الازمنة في حد الفعل انما هو بسبب الوضع ومراده في اسم الفاعل انما هو بالقرينة
مجازا وقد يوجه بان هذا هو مقتضى الوضع الثانوي الحاصل بسبب كثرة الاستعمال واما في الفعل فمقتضى الوضع الاول
وهو بعيد غاية ما يمكن ان يدعى فيه الوضع الثانوي والتبادر من جهة انما هو الحال فتامل ان ذلك لا يطابق على الاوضاع
المعهودة كما ذكر فالتبادر هو المتلبس والحاصل ان تحقق المبدأ شرط في صدق الاطلاق حين النسبة كالمعهود بينهما وفي
الهوية التقييد عن الآن هو مبدأ حقيقة ويوجد ما من هذه النسبة اعم من الخبرية الحكمية او الانشائية النسبة التقييدية
فان قلنا بالاشتمال ما صاحبا يتضمن النسبة الخبرية ويستلزم الاخبار عن الماء بالصفات حال هذه النسبة
ويجب الاتصاف بالمبدأ حين تحقق هذه النسبة وذلك فيما نحن فيه في زمان الماضي فهو حقيقة والا صاحبا في
التكلم لكن واقعا بكذا في الحال قد يكون في الاستقبال كقولك سا ستوي ما صاحبا بكذا الحال في الجوامد كقولك
اشتق يتبعه الوجود وسا اشتق جزما فانه حقيقة وان كان ما سيشتق به لم يصر حين التكلم جزما الفائدة
يكون حقيقة ان المشتق قد استعمل في الازمنة الثلاثة والاصل في الاستعمال الحقيقة فرجح الاستعمال بالاقتران
وقيل الباقي وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بينا سابقا وقد استدل بعضهم بعد الاستدلال بان معنى
المشتق من حصل له المشتق منه او خرج من الفوة الى الفعل فيشمل الماضي حقيقة وفيه ان الزمان لا ينافي الاستقبال
الا ان مفاده ارادة الخصوصية لا المعنى العام مع ان عرفه بهذا مشتق على مفاد المبدأ فيما لم يكن المبدأ

المصادر السيالة امتناعه فيها لانها تنقضي بنيتها فنبنا فهو قبل حصول الامر المعتبر تحقق وبعد منقضي والحق
اعتبار العرف في ذلك ولا ريب ان العرف يحكم على من تكلم وهو مشتغل به ولو بحرف منه انه متكلم ولا يعني السكوت
القليل بقدر التنفس او ازيد بل بقدر شرب الماء ايضا في بعض الاحيان وتجد من اشترط البقاء في الحدوث في دون الشرق
انه لو كان شرطا مطلقا للزم ان يكون اطلاق اليمين على النائم مجازا اذ لا بقاء في حال النوم والصحيح عكس ذلك بان ما حصل
للنفس من التصديق هو حال حصول النوم وان لم يكن حاصلا في المدة كما صرح وتجد من يعمل الاستدلال
بالطرد على المحاذاة وجودي انه لو لم يكن كذا لما جاز اطلاق القائم على القائم على الحقيقة والماضي على الحقيقة باعتبار النوم السابق
والحدوث السابقة حقيقة وهو خلاف الاجماع وايضا يلزم ان يكون كافرا الصحابة كفارا حقيقة وقد يجاب عن الاول
بان ذلك انما هو من جهة النص كالقذف والحق المنع في الجميع لعدم وجدانه ايضا وتجد من اشترط البقاء في الحكم يشترط
دون المحكوم عليه هو لانه لو اشترط في المحكوم عليه ايضا للزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد والسارق والسارقة فاقطعوا وغير ذلك بالنسبة الى من لم يكن زانيا او سارقا
الاطلاق بل المعتبر انما هو في احد الازمنة الثلاثة ووجه هذا الاستدلال انهم يستدلون بهذه الآيات على
ارادة الحقيقة فيكون المشتق حقيقة في كل واحد من الازمنة الثلاثة ووجه هذا الاستدلال انهم يستدلون
بهذه الآيات على ارادة الحقيقة فيكون المشتق حقيقة في قوله ويلزم من ذلك ان ذلك الحاصل يعني يكون
المشتق حقيقة في المستقبل ايضا وقد يوجه بان مراده ان المحكوم عليه حقيقة فيما تلبس بالمبدأ في الجملة في الحال
الصادق السابق او ما هو اعم منه بمثل الاستقبال ويكون كان الوجه ان الاول اولى لما ذكر هذا الكلام مبني على ان الحال
بالحال والخوض في هذا النزاع هو حال المتعلق وما قبله وما بعده وقد عرفت خلافه ولعلنا بينا فلان المشتق
حقيقة في الماضي الخصوصية ولا خلاف فيه وان كان محكوما عليه ولو جعلناه حقيقة في القدر المشترك بينها
لزم الاشتراك والمجاز اولى منه وكونه محكوما عليه قرينة المجاز مع ان الاستدلال بها على ان التلبس بهذا حين الاطلاق
اولم يوجد ايضا هو من قبيل الاستدلال بالخطابات المشافهة بان تلك الخطابات لا تثبت الا الاحكام الثابتة لما خصوص
تكليفنا انما تثبت بالدلائل كالاجماع وغيره واما من اختص امر وضع الواضع من عدم موضعية الزمان اصلا وعدم اعتبار
حال النطق فلا اشكال لان الذات المتلبس انما هو السرقة مثلا هكذا كان اولا كان تلبسه حال النطق او قبله او بعده لا يفيد
ثبوت الحكم بعد حال الانقضاء وان قال المدعي لان قبل الحكم ثابت ح بالمستصحب اعني عنوان من الادلة ينبغي ان يعلم ان جامد
المشتقات مختلفة فتارة يكون المبدأ حالا كالضارب والمضروب وقد يكون ملكة وقد يجتمع كونه ملكة كونه حالة
وصنعة مثل الخياط والنجار والبناء ونحوها وقد يكون اعم يحتمل الحال والملكة والحرفة كالقارئ والعالم والعامل
والتلبس وعدم التلبس يتفاوت بتفاوت كل منها فالذي يقوم التلبس في الملكة هو زوالها بسبب حصول النسيان في العالم

الاعراض

الاعراض الطويلة بدون قصد الجمع واما الامر الذي مع قصد الجمع وفي كاريوما او يوما او يومين بل شهر او شهرين اجتمع ارادة
العموم فهو مشترك ويصدق على من لم يلبس ومن امر بقصد العموم في العرف انه متلبس بالمبدأ بمجرد اول طرو الصدق
الوجودي الاصلي لذلك المعنى واما في الاحوال التي لم يتحقق فيها العرف فاما في المصادر السيالة فيكون كالمشتق
بجزء من اجزائه واما في غيرها كالسواد والبياض وغيرهما من الاصناف الظاهرة والباطنة فالمعتبر عكس الصفات
وقد اختلف على بعض المتاخرين واشتد عليه الامر واحدث مذهبا في الخصوص القائل ان اطلاق المشتق باعتبار الماضي
حقيقة ان كان انقضاء الزمان والمبدأ الآخر بحيث يكون عدم الانقضاء مقوما للمبدأ لا في جنب الانقضاء ولم يكن الآخر
مبدأ آخر للمبدأ بل انما هو من باب المشتق كما عليه ادبه وسواء على انقضاء الوجود ادلة الانقضاء على
المصدر الذي ذكر من دون نصب القرينة كالخياط والنقاش والنجار والعلم ونحوها وكان الخوض منها بالصنعة
كالنجم ونحوه والحق بان الافعال المذكورة ونحوها انها موضوعة للملكات وهي الافعال الماضية بعد انقطع السلب في الكف
الاصلية وغيره وافق لعض عبارة على ما في كتب اللغة انتهى وبعد ما حققنا لك لا يخفى عليك ما في ذلك الحق وما تحقق
اما جعل نوع الفواكه من مثل كراهة الجاني من شجرة الملفوة يلقى المتامل في مثل موضع الفرق منها فان الفرق هو ان
يكون المبدأ فيها هو الملكة لان الشجرة ايضا يتصور بظهور ما يتصور للانسان وعلى هذا فلا يعتبر عدم وجود الشيء بالتلبس
بالمبدأ لان يحصل الشجرة حالة لا يحصل بها الشيء اصلا بالتجربة ونحوها شبيه النسيان الانسان ويجوز ان يكون هو
الحال والحال ايضا يحتمل معنيين احدهما صيرورة هذا الشيء على اخر الصيرورة والثاني العموم الحالي بقبيل ان اهل الفرقة
في كل موضع يوجد عليك الباب الاول في الامر والنهي وفيه فصلان الفصل الاول في الامر قانون الامر على
ما ذكره اكثر الاصوليين هو طلب فعل بالقول استعلاء ولا على اعتبار العلو مع ذلك ايضا كما اختاره جماعة وسنشير
اليه في اخر المبحث والمراد بالعالي من كان له تفوق وجب اطاعته عقلا او شرعا وقيل هو الطلب من الادنى وقيل
باشتراك جميع ذلك بين القول والمعاني وغير ذلك بعيد لعدم تبادرها والجاري خصوص الاشتراك والاستعمال اعم من
الحقيقة وقيل ان من يقول ان الامر المركب من ام ر حقيقة في الوجوب هو من يقول القول الاول ولا يبعد ان
يقول به لمناسبة تعريفه لا اصطلاحا على معناه العرفي اذ الاستعلاء قد في الامر اذ لا معنى لاظهار العلو في الطلب
وذلك لا يظهر وهو الاظهر بحسب التبادر والايات والاخبار مثل قوله تعالى ما منعك ان تسجد اذ امرتك وما منعك ان
تسجد اذ امرتك ولولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وقوله تعالى لبريرة بعد قولها اتامرني يا رسول الله بعد
طلب صلى الله عليه وآله منها مراجعتها الى زوجها لا بل انما انا شافع فكل ليس كونه امرا ومرتبة عليه بعض المفهوم بسبب
من الوجوب بل كون المشتقات من هذا المبدأ حقيقة في الوجوب وكذا المبدأ اعم منه كما ترى ان الوجوب ماخوذ
في مفهوم الامر لغة لتعريفه الاول مناسب لمعناه العرفي المتبادر منه ومن يقول بعدم ان مادة الوجوب ولا يا خذ

الوجوب في مفهوم الامر فيما مامن القول بان الامر هو الطلب من العالي كامن جهة انه مستعمل وقد عرفت بطلانه اي
الاستعلاء في مفهوم الندب ايضا وجعل اسم من الندب كهو وسنعرف بطلانه واحتج من قال بصيرورة افادة لفظ الامر
الوجوب بتقسيم الامر الى الواجب والندب وهو لا يستقيم الا كون حقيقة فيهما اذ لو كان الامر الحقيقة يقسم فهو غير
مسلم وان اريد الاعم فلا ينفع مع انه يقسم الى ما ليس بحقيقة فيه اتفاقا كالمشترك والتجوز وغيرهما وكل الكلام في فهم
الندب بطلانه والطاعة فيما المامور به فان الطاعة هل هي حمل المامور به الحقيقي او فعل المندوب لا فعل المامور به الحقيقي فقد ذكر
ان الاعم من المامور به الحقيقي فلا يجدي نفعا وايضا كان العالي قد يطلب الشيء ولكن لا على سبيل الاستعلاء كالمندوب
كما لو ارشاد وهذا يمنع لا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء فلا بد ان يفرق بين انواع الطلب والتمييز بين الالفاظ الدالة عليها
حتى يعلم ايها امر وايها ندب وارشاد وقد الزم لك ان الطلب اذا كان باشتقاق من اصل الامر كقولنا آمر بكذا او انت مامور
بكذا او مطلوبك بكذا فيفيد الوجوب وهو هو حقيقة وايضا اذا كان الطلب من الماهية وما يشتق من لفظ الامر كالمصيغة الموضوعة
للطلب مثل افعل واخرج وبيع واجلس فهو الذي جعله الاصوليون اصلا عليه وهل تراع بينهم فرقا اعم من لفظ
هذا الفعل على الوجوب بتصور على صور احدها ان العالي اذا طلب جعل اللفظ عليهم صدر الالزام والحتم الذي يستلزم
مخالفته الذم والعقاب المذمومين عادة ثم يخاطب السائل العالي حين الالزام حتى يلتبس ظاهره فيكون حقيقة في ذلك الاطلاق
الرجحان او غيره وذلك وثانيها ان يعني لا لفاظ مع قطع النظر عن القائل والقرينة على تعيين الالزام والحتم ثم اشتراط لفظ
لفظا فعل من قال من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلم والمخاطب فهل يفهم منه الالزام ثم يعرف الذم واللوم على الترك
وعلى هذا صورة جاهلا ام لا وثالثها الصورة حالها الذي اعتبر يفهم منها ان القائل بها يختص حال وجوب الفعل على المخاطب
لا ورجح الاول الى الثانية لان الذي يفهم من الصيغة هو مجرد الحتم والالزام وحصول الذم والعقاب على الترك فاهو
لوازم خصوص المقام وعلى هذا يمكن جعل النزاع في الصيغة اذا صدرت عن العالي والمساوي ايضا فان طلبهما ايضا قد يكون
على سبيل الحتم والالزام وقد يكون غير ذلك من العالي وعلى هذا فاستدلال بعض القائلين بكونها حقيقة في الندب
ان الفرق بين الامر والسؤال الليس لا تفاوت رتبة الطالب فالوجوب شيء زايد والسؤال الذي يدل على الندب
فكل الامر في ايد الحقيقة بعد وضع احتمالا وفرق بين المسلمات وفرت ثم تسليمه هو ان النزاع انما هو في الصيغة وانما الاوكونها
للوجوب يقول به في السؤال ايضا يعني به الحتم والالزام غاية الامر ان حصول الذم والعقاب فيه يحصل بالقرائن مخصوص
المقام دون ما نحن فيه والحاصل ان صيغة افعل مع قطع النظر عن القرائن يفيد الوجوب اللغوي وبقرينة المقام يتم
الوجوب الاصطلاحي وهذا هو مراد القائل بكونها حقيقة في الوجوب ثم يكون الفرق بين الصورتين الاولى ما كان المتكلم
في الصورة الاولى ان الدلالة على الالزام لعله يكون من جهة انه صدر عن العالي فلا يتحقق الا على الالزام فيه
في السؤال ايضا وكما يظهر من ذلك حال الصيغة اذا صدرت عن السائل انها حقيقة فيه او مجازا فاستدلال الصيغة في حالة

الالزام من العالي المستحق تاركه الذم والعقاب اذا لا يعاقب عليه

الصيغة

الصيغة على الوجوب بذم العقلاء على الترك اذا قال السيد لعبده افعل ولم يفعل كاسيجيء ليس على ما يتبادر الفهم الا ترى
النزاع في خصوص الصيغة اذا صدرت عن العالي وهو لا يلائم الوجوب المذكور من دليل المذكور القائل بالندب ايضا
الصورة الثالثة فلا يرد السؤال المتقدم اصلا وكما يقتضي الجواب المستقيم قطعا لا يعود الفرق بين الصورتين
حصول الذم والعقاب خارج من مدلول اللفظ في الصورة الاولى ودخل فيه في الصورة الاخيرة فلا بد ان يكون افعل
حقيقة في كل من الامر والسؤال دلالة الناس اذا اراد كل منهم الزوم والحتم على الصورة الاولى وحقيقة في الامر فقط على
الصورة الاخيرة فيكون استعماله في الالتماس والسؤال مجازا والذي يترجح في النظر القاصر هو الصورة الاخيرة وان لم
يساعده تقرير النزاع في كلام كثير منهم واعلم ان ما ذكرنا من الصورة الثالثة يجري في لفظ آمر ايضا والكلام فيه كالكلام
في الصيغة بعينه ويظهر الفرق في كون هذا اللفظ من الملتمس والسائل مجازا او حقيقة ايضا ومما يدل بالتامل فيما ذكرنا
والتخطئة فان كلام القوم هنا مشوش قريبا وقع الاشتباه بين المادة والصيغة وما حصل الخلط وعدم التمييز بين
الصور المتقدمة وادلة الهادي فائدة اختلف الاصوليون في صيغة افعل وما في معناه على اقوال المشهور بين
الاصوليين انه حقيقة في الوجوب لغة وذهب جماعة الى انها حقيقة في الندب وقيل بالاشتراك بينهما اصولي وقيل الفقهاء
بالاشتراك بينهما وبين الاباحة لفظا وقيل معنى وهما من اهل اخر ضعيفة والاقرب الاول للتبادر وتبادره في اللغة
والشرع بضميمة اصالة عدم النقل لا يقال انا لا نفهم من الصيغة غير طلب الفعل لا يخطر ببالنا الزوم فضلا عن المنع عنه فارجع
الوجوب وبين امور بسيطة اجمالي وهو الطلب المختص بالناس ولكنه يخطر عند العقل باجزاء اكساء الماهيات المركبة كالانسان
والفرس وغيرهما فهذا الطلب البسيط الاجمالي الخاص اذا تحلل عند العقل تحلل الى طلب الفعل مع المنع من الترك فالحق الى الوقوف
ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا ثم يفعل عدما صار ذم العقلاء للترك وان لم يكن هناك قرينة تدل عليه وما يوهم
من صفات ذلك لاستعمال الشارع اياه متعلقا بامور كثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب مثل قوله اغتسل للجمعة والجنابة
فلعله بتوسط الفهم وغيره فلا يدل على نوع ما لا يتصور في ذلك نحو لا لزوم تاخير البيان عن وقت الخطاب سيما اجماع الظاهر فيهم
صريح دون ذلك في المواضع موضع الحاجة سيما مع منع معرفة الوجه والحقيقة ان هذا واجب وذلك مندوب بل هو غير ظاهر
فلعل الاصل ان الطلب قام على تعيين الحقيقة ولا ما نحن فيه في العمل لظاهر ذهب الى ان الامر الجزئية خارج ولا يجد وجود
الجزئية في اللفظ كما استعمال الصيغة في المندوبات فقط بدون قرينة في اللفظ وقد استدل ايضا بايات منها قوله تعالى المجيد
الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث ذم سبحانه تعالى من يخالف عن الامر وهو يفيد الوجوب وما
ذكرنا هو يوجب الصيغة لا صيغة يجدر لا يستلزم الوزر والمصدر الصادر عن الوجوب حيث لا يجوز ان الامر لا يوجب فيه
والمعنى الارادة لا يجي في اليد الفعل بتوقف مجيء المندوبات اكثر من معصية وكل فعل مما حل الذنب الكلي بعض الاثر
نشيء من الواجب لو تقع بالوجوب الجزئية فلزم عدم العقاب على بعضها والاولى ان يقال المراد بالامر الطبيعة الجنسية وهو مستلزم الوجوب

وجوده في نفس كل فرد وكيف كان فهل الامر بالشيء يدل على وجوبه لغة وبالجملة الدال على ان الصيغة
على الوجوب الامر وما قيل من ان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة الدالة على الطلب ما صدق عليه الامر في الصيغة
ما لا يخفى اذ الامر انما يسلم صدقه على الصيغة اذا كان الطلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب واما اذا اريد منها
مجرد الندب او الارشاد او الاذن او التهديد فلا يصدق عليه امر بحسب الواقع والحاصل ان قولهم في تعريف الامر طلب
بالقول على سبيل الاستعلاء او طلب بالقول من العالي يعنون في ذلك بحيثية الخصوصية في التعريف لا في التعريف المستلزم
الوجوب عرفا لا يريدون صيغة افعل الصادرة من العالي ليس فيها الاستعلاء في جميع موارد استعمالها فيكون قولنا استلزام
دلالة الامر على الوجوب لكثرة الصيغة المطلقة عليه حتى يحمل في المواضع الخالية عن القرينة التي هي محصل اغلب الاصول والمهم
على الاعم المطلق وفي دلالة صيغة افعل على الوجوب ويكون ثابت ذلك اثبات دلالة الامر عليه وهو كاذب وظاهر
ما اتفق عليه كل الاصوليين ما التحقيق ان لفظ الامر حقيقة في الطلب الاستعلائي على سبيل الوجوب وهو المتبادر منه
عرفا وصيغة افعل كثيرا ما يستعمل في مورد هذا المعنى فيكون الامر حقيقة في الوجوب لا يسلم كون افعل حقيقة فيه وقد ذكر
الزرقاني والتحقيق كما صرحنا اعتراضا من كون الصيغة الوجوب ان هو المتبادر في الصيغة كما هو اصل الامر وان
كان افعل يكون الامر فيه حقيقة في الوجوب فاذا دلت عليه سابقا عليه ما ذكر في الاول لان الشق الاول من المقدمة الثانية
طلبهم ايهم المسؤل بصيغة افعل في غاية الكثرة واما ما ذكر انه لا بد من قيامهم الامر بعض منه فيكون منه لكثرة الجارية
فهذا الدليل لا على القدر على المخالفة على سبيل الاعراض والتولي وهو كذا لان الامر المذكور بانه حيث انه ليس الامر بحسب
التركيب النحوي ولا يشترط في ذلك اعتبار العلو كما لا يخفى وعن انه لم يكن الامر بالسجود لا يتوجه الا لو تنزلنا ان الاستعلام الخالي
الاستعلاء على الله تعالى بعيد التقدير ولا يجوز الا على اقل الواجب وهذا كما ترى لان الاستعلاء لا يكون الا بالامر
بل وحضور الشارع الا ان يقال ان المراد به قوله تعالى اسجدوا فهل هذا وان التبادر من الفعل هو كون العلة بها الامر
انما هو الندب حيث لم يكن تكليفا وما يتوهم من ان التعليل بالعلة يوجب كثرة الصيغة الدالة على الوجوب
لا يخفى جهة دلالة الصيغة على فعل اصالة مؤدية لا يبقى الاهل الغائم ولبث الحاد عن ضابط من الملائكة لان كان اولى
لا يكون لاحرى انا بايع من الحكم لذا كم بالطلب الطلب عن لسان الامر ويستعمل حقيقة في حقيقتهم وجاز في جاز عصر
وهو ظاهر وما يقال ان الاستعلام تقريري لاتمام الحجة فالمعنى ان ابليس باستحقاق ان الخالق انما كانت الحجة من
الاستحباب حيث قال ان تخيره وهذا ايضا لان الامر المذكور بانه فيه ان الاستحباب من ابليس لعنه الله لقبح الله
بل على آدم ع ويرجع بالنسبة الى الله تعالى الى محض المخالفة الجبرية والعصبية والجهة شيء وما يعد من نهي الف في
المقصود فالمهم وما قال تعالى ان قيل لهم اركعوا الامر لكون فهم مسبب انه على مخالفة الامر واحتمال كون الذم على ترك الامر
مشاقة ذكره لفظ الكتاب وقوله تعالى بعد ذلك دليل على ان المذكور لا يدل على ذلك لجواز كونهم على الحق بين ان كانوا

المكلف واختصاص الذم بهم والدليل الثاني من ان كانوا يتوهم اختلاف قرينة القرينة على الوجوب فيه الامر ينبغي مرة
كونها حقيقة في الندب بما صرح في القانون السابق وهو يدل على ان امر تكليفي فاتوا منه ما استطعتم فان الاول
مشيئا يفيد الندب وفيه ان الاستطاعة قرينة الندب بل لعل ذلك يفيد الوجوب مع ان بيان المعنى فيشعر بعدم
حقيقته في الندب والا لما احتاج الى البيان ولو سلم جميع ذلك فانما يدل على ان الشارع كان لا ان الامر في اللغة كذا
والكلام في عدم دلالته على حكم الصيغة فظهر مما مر عدم القول بكونها حقيقة في الطلب مطلقا والمعنى في ان القانون
مع جوابه ان الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز لو قيل بوضعها لكل منهما عليه لو لا حاجة وجواز الاستعمال
الى المجاز في الندب بلا دليل الذي قد مناه وانه خير من الاشتراك بشرط عدم الوجوب مع ان المجاز لازم على ما لا
ايضا انما استعمل في كلام المحققين بقيد الخصوصية مع ان الوضع المجاز اكثر لان المجاز على المجاز يختص بالندب الا ان في
الاشتراك من جهة الاستعمال في عموم المجاز على هذا ايضا وهو مجاز شائع لا شك وذلك كما قرره صاحب المعالم
المتفق بينهما الاستعمال فيهما والاصل في الحقيقة دون غيرها لا استعمال الامر في الندب ونحوه بل انما هو كذلك حقيقة
في الوجوب فقط وجهة الدلالة على الوجوب شرعا احتجاج بعض الصحابة على المسائل الواردة من المخطئين بغير نكير وهو
ظاهر واحد مع وجود ان القائل استعمال الامر من جهة دلالته لا يدل على عدم الوجوب مع جريد والكلام لو سلم فلا يدل
حقيقة في اللغة ايضا وقد يستدل على ذلك بعض الآيات والاخبار منها قوله تعالى [illegible]
فلما امثال الامر طاعة وفي الجامع [illegible] مع انه لو كان الكفر مع انه لو لم ذلك لم يكن في الآية عليه لقوله [illegible]
لزلت والشيء الا الوجوب لعلمه لا يعد تارة [illegible] اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مصداقا
الآيات انه لا يدل على موضوعه بطلوم منه من جهة الرسول فقد اطاع الله ومن يولي فما ارسلناك عليهم حفيظا ومثل الاجماع الا
على وجوب طاعة الله عليكم وان اطاعتهم مفروضة وفي كتبه ومنها ان الطاعة هو الامتثال والامر والاذعان بالحكم الذي
ذهب ان هذا الوجوب ولما اصل انا انسان اما الآية هي الآيات والاخبار على جهاد الخاصة وهو الاستدلال بالاجماع حيث
الصيغة افعل وما في هذا جامع ان الاقوال المراد من اخبارهم عليهم السلام الحق الاتباع عن الحيث والطاغوت وانت الهما قيل
ولا شاع امر من المولى كما لا يخفى جهة التوقف لعدم ثبوت لوجها حقيقة في شيء لان الطريق منحصر في العقل والاجماع وصحيح
العقل والنقل اوسع وعقوق لان الارادة تقتضي الاخلال من بحث وتجهيد وجوب عليه والجواز مع انزواء العلم لا يكون
الظن ومع الاختصاص لانا النبوة بالذكر ما من الامر وتحقيقه انه يقين على الحقيقة ما ذكرنا كما اجمعها تنبيه قال العالم
يستحق من تجمع نصائح احاديث المدينة عن الائمة عليهم السلام ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شائعا وان من جهة
صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة وعلى اتجاه المرجح الخارجي فيشكل التعلق بالسنة
وجوب امر وجوب [illegible] عليهم السلام وتصريح بعض من قاعدة كما صاحب [illegible] وهذا

مع انه لا كان استفهام عليهم في الندب بلا قرينة حالية او مقالية يفهم ارادة الندب من قبل الامر وهو ايضا
قد عرفت ان المجاز الراجح وجهان ما هو مع قطع النظر عن الوضع وما معه فما اتى مع الحقيقة لمزية الا ان الغلبة الحاد
بحيث يصير وضعا جديدا فيصير حقيقة في المعنى المستعمل فيه في كل مادة بانه مثلا على قياس مع انه يرد ايضا والحاصل ان مجرد
كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة وان كان الاستعمال في غاية الكثرة بل اكثر من استعمال الحقيقة
بكثير الا ترى ان الالفاظ التي لا صور صورها حقائق شرعية في المعاني الشرعية اكثر من
اللغوية مع ذلك يجري المذكور من التجرد عن القرينة على المعاني اللغوية وهو ترك منهم وكان الصلح مع انه بلغ في التخصيص
الى ان جعل عاما من عام الاريد خصوصا فيما ذكر المذكور انما حصل بملاحظة مجموع روايات مجموع الرواة وهو يجوز الاقتصار عليهم لانه
بحسب الاسبق التسليم هو لكن بالنسبة الى كل واحد واحد فافهم قانون اذا وقع الامر عقيب الحظر او في مقام الحظر
فقد اختلف القائلون بدلالته على الوجوب في كونه حقيقة في الوجوب او مجازا في الندب او الاباحة والتوقف في تعيينها
فالحق الحظر انما تعلق الامر بجواز الفعل عند رفع المنع والاقوى كونه للاباحة بمعنى الرخصة في الفعل ويلزمه بقيام رفع المنع
السابق الثابت بمعنى ارجحيته في الثواب من الوجوب اذ ما تقدم من تقدم الحقيقة على المجاز انما هو اذا دار الامر
بين المعنى الحقيقي والمجازي اذا طلا الامام عن قرينة هو يجد لاحدهما واما مع القرينة الوجود الموجب بارادة المجاز فيقدم المجاز
اتفاقا وكذا مع افادتها الظن برجحان كون اصل الحقيقة في الظاهر ايضا للمقصود لان ملاحظة المقام والاتفاق على هذه القرينة اعني
وقوع الصيغة عقيب الحظر توجب تقديم ارادة المعنى المجازي وهو الاباحة على الحقيقي فيقدم ترجيح المعنى الحقيقي والمجازي
مع ان القرينة على حصول الترجيح والظاهر وما كان قرينة اشهر ليست من قبيل القرائن الاخر وكانت مختصة بافراد الكلام فيها
في باب العام من الاصول الاولى وان التعارض حاصل في جميع القرائن لكنها غير منضبطة فالترجيح فيها جاءت بالنسبة الى
تفاوت الناظرين وبالنسبة الى المقامات فاضبط ذلك وبالجملة ان ذلك ايضا نوع صارف الاستعمال فالحقيقة ملاحظة
بعض الاصناف فجزما ذلك في على ذلك شيء موضع فالحقيقة بالغالب الظن بالتنبيه بالاصم لا يجب هذه ملاحظة
مبرهن عليها بالعقل والعرف والشرع فدعوى الشرع فدعوى عن قرائنها من ايصال الحقيقة او قد اشرنا اليه سابقا ان الاجتهاد لا يطلب
الحظ اصل خروج من الحبس الى المكتب وشرائه تعالى لذلك الشرع الاشهر لهم فاتفقوا المشركين ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي
محله وامر الحائض والنفساء بالصوم بعد رفع المانع وقال بالوجوب مطلقا الى ان المقتضي وهو الامر فقط لا يدل على
الوجوب بوجود والمانع مفقود ولان الاباحة لا ينافي الوجوب وفيه انا نفرق ان المراد من الامر هنا هو رفع الحظر المذكور فقط
ولا ينافيها على ذلك من خلاف وما عدم منافاته لثبوت الوجوب فهو مسلم لكن الوجوب ليس من جهة هذا الامر بوجوب بل لكم
قد فرد اهل الاصول على ما في الاحتمال وهو ان المقتضي هو صيغة الامر والمقتضي من الامر المانع لا يصلح الا بعد
ما ذكره الخصم من ان الوجوب يعني الحظر فلا يجوز الانتقال منه اليه لان الاباحة ايضا حاصل الا قول بل المنع هو رفع الحظر

طالع ان الامر
جهة هذا الامر

كما بينا دلالة الامر على الاذن مطلق الصيغة على الوجوب كما بينا في عدم دلالتها عليه في خصوص موضع كلها باعتبار الفورية
كان من الجائزات واما المثال المذكور ولا يات المذكورة فلا يجوز عينا ان يكون الفراغ هو اذا اطلق من منيتم ثم يا تو زيتم ثم اريد من زيتم
الكنايات يشتغل اخر يخرج عن حقيقة الجنسية الى الفوقية والمراد من قوله تعالى ما ورد الامر بيع ليس واجبا ان الظاهر وضعه فيه ان
الوجوب لا يراد من هذا الامر بحيث هو هذا الامر ولا نمنع من ثبوت الوجوب من موضع اخر فقوله مثل قولي الحبلى لعبد
نفسه عن الخروج عن الحبس اخرج الى المكتب خارج عن موضع القول فانه ليس بعين ما نفي منه بل المطلوب خروجه عن الحبس من حيث
هو خروج عن الحبس والامر بالخروج هو ذهابه الى المكتب ولا يفيد هذا بل الامر على الوجوب واما ترك اثنا قتلوا
المشركين فلا يدل على الحظر لا غير والوجوب انما هو الشرع قبل الحظر وعدم حصول النسخ فيرجع الى الحكم السابق وهذا ليس من دلالة
اقتضاء على الوجوب في شيء وكذا توضيح الحائض والنفساء ووجوب الحج بعد الحج هو ايضا ثابت بدليل خارج لا دليل من
المسئلة على ذلك الدليل فيه ذكرنا تقرير على استخراج ادلة الاقوال بالاجتهاد بما قدمنا والتوقف والجواب عن ادلة القول بالتوقف
فلعله نظر الى ان الندب الجواز الذي الواجب فاذا انتفى الدلالة عليه بعض والمذكور يحمل عليه وانت جد ملاحظة ما ذكرنا
تقرير على ابطال خلاف هذا توجه اختصاصه كما هو حقيقة في الاباحة في عرف الشارع فهو ضعيف لعدم الفرق بينه وبين الوجوب
العام قانون المشهور بين جمهور اهل الاصول لا يدل الامر على طلب الماهية وقيل تدل على التكرار وقيل على المرة والفور ان امكن عقلا وشرعا
ويكون تركه اثم وقيل المرة ويظهر من جمعهم ان مورد النزاع هو الدلالة على الماهية المطلقة بالوحدة لا بشرط التكرار
ولا مرة وانه ان على المرة لا يكون اشارة الى الحاصل من جمعهم ولا انتفاء عدم التكرار فيكون الزيادة المحتملة الماهية
ايضا بدون مصرح فيصل الاشارة الى الحاصل به ثانيا وثالثا وهكذا فلا يلزم تجاوز الزيادة على المرة ويحصل الثواب بفعل الزائد
وبين قائلا ان الاشارة انما يحصل بالمرة ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال وح يمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الاول في المرة
فلم يكن عقاب لا يمكن ان يترتب ينتفي نوع النزاع بينهما ايضا وما ذكرنا من الاحتمالين يشترك من الحمل يكون ما لم يرد عليه من
الشارع ويلزم تشريعا وما كان هو المشهور الحقيقي وعدمه والحق هو الاول وعلى هذا فلا يظهر بين القولين في المرة ايضا فتأمل
عرفت انه لا دلالة على طلب الماهية وان الامتثال انما يحصل بالمرة الاولى لان الامر يقتضي الاجزاء ولا يتأتى به ثانيا فالنزاع
لتشريع عدم كون الكلام الشارع نوع فيه موجه على التوظيف لان الامور والمشتقات ماخوذ من المصادر الخالية
عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الطبيعة لا بشرط شيء اتفاقا كما صرح به السكاكي وما قيل من ان اسم الجنس موضوع لماهية
مع قيد الوحدة المطلقة فانما يسلم اذا كان مع التنوين والوحدة والتكرار من صفات الطبيعة فيوجد خارجة عنها
فلا يلاحظ ان الى الطبيعة الكلية على تعيين من قيود حالا ان العام لا يدل على الخاص والماهية الخارجة لها مادتها
لا تتميز من طلبها بحكم الفوق والتبادر بعد ان الايجاب والالزام كما هو ظاهر عدم ارادة شيء اخر هي اذا قيل من ان المادة
انما تدل على الشيء فالهيئة تدل عليه في حين المنع ومقاسمة القائلين بالتكرار ولا امر الشيء عام الطلب بالطلب الاول

ويمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الثاني
فيها فينتفي نوع النزاع بينهما ايضا

وضع الفاعل لان النهي المقيد كما هو حاصل في النهي فيقتضي استغراق الاوقات كالسجود بخلاف الجهاد والحج والصلاة كل
فعل يخالف ذكرا والمامور به وقد لهم بان الامر لم يكن الا لذكر على الذكر وانما تكرر الصوم والصلاة مع اتحاد من بالجمع
بانه من قبيل الشارع كان تعدد كالمتكرر للذكر والمقدرة واحتجوا بان الامر يستلزم النهي عن الضد والنهي يقتضي دوام الترك
ويلزمه دوام فعل المامور به فيه منع الاستلزام لو لان اريد الحكمي كالسجود ومنع الاستلزام دوام الترك في ضد الفعل
لانه الا في ضد يعني لانا نشاهد الحركة والسكون لعدم استحالة ارتفاع الضدين مطلقا بل انما هو الاطلاق ومنع دلالة الامر
على التكرار مطلقا لانا كالسجود ومنع كالتعدد حصول النهي النفسي في ضمن الامر على الدوام ذاتا بل انما هو تابع الامر ان اذا
فالمامور ان في وقت في وقت وان اريد من الضد العام يعني الفرد فيسقط الضمان الاول ان ويجب عليه الباقي واحتج
القائل المرة بما مثال الجمع من الواحد في ضمن السبيل بدخوله في الكثير وورده بان ذلك لعدم جهة الاثنان الطبيعة كالكلي
لا لان الامر ظاهر في المرة واعلم ان ما ذكرنا من حصول الفرد وهو الماهية انما هو في الاثنان بالافراد
صفاته واما الوجود افراد متعددة في الذهن لعدم ان يحتمل لما امر والحق الجمع والمشتري انما امر لوجوب الله فقد على
القول بالماهية يحصل الامتثال بالجمع واما على القول الثاني فيما فيبقى على جواز ايقاع الامر والنهي من اصله
الجهة فان تعلقا بهما ان كان هو الامر فيستخرج المكلف بالفعل لو يحتج الى التعيين ويكون غير مقصودة فان كان المراد المرة
عدد الفرد او احد الجزء كي في الزمان الواحد وان كان المراد جواز فلا يحصل الامتثال اصلا واما على القول الاول فلا الا ويستخرج
المكلف بالفرد المتعلق او قد ذكر ان الاقوى بالنظر الى هذا القول انه حصول الامر بقي الكلام من قوله من جهة حصول الامتثال
بالاتيان ثانيا في الثاني وهكذا مع قوله بالجهة كما صاحب الحاشية والتحقيق ان قوله حصول الامتثال
في ضمن المرة لا لحصول لا منقول انه لا يعني الامتثال عقيب الامتثال فان الامتثال قد حصل الاول من اتيانه ثم ايقاع امر يكون
من باب الواجب المخير بين الواحد والاثنين والاول فيه انه ان اريد التخيير المستفاد من الطرق الزائدة العينية فان
الكلي المكلف به هنا لا يمكن الاتيان به الا باتيان الافراد فيكون الفرد من باب مقدمة الواجب والعقل يحكم بجواز الاتيان الى
زمن يتحقق في ضمن الكلي ظاهر ان مع فلا يوجب الاتيان والمرة الاولى شرط الواجب في ذمة المكلف فلا يتحقق الوجوب حتى
يكون الاتيان بمقدمته فضلا عن الوجوب وان اريد التخيير المستفاد من الفعل المدلول عليه بهذا الامر وتقدير صيغة الامر
معنى التخيير بين الفعل الواجب وتركه وليس هذا من باب التخيير بين الضدين لا تام في الاماكن لا يعتد الا بها اجتماعات
مختلفات ولو بالقصد والنية وجعل الشارع بخلاف ما نحن فيه بل التخيير بين السجود والتسليم والركوع والسجود وتركه
فلذا عرفت هذا الجواب على هذا القول ايضا اذا كان يقول بانتفاء الثانية بالاتيان وهكذا الواجب فلو قول بالتكرار
وان كان يقول بالتعدد فيه قول احد يدل مستلزم لاستعمال اللفظ في معنيه الحقيقي والمجازي على القول بكون الصيغة حقيقة
في الوجوب وانت تعلم ان ما ذكرنا من التحقيق تعرف ان لا يتم ما افاده الفاضل على القول بحصول الامتثال في الجهة

بالمجيء في صورة الاتيان بالافراد مجتمعة اتيانه وكذا تقدم ما نقل من ابناء على اجتماع الامر والنهي على اصول الفقه وبعد ذلك ما يحتج به الاصحاب الامر يقتضي
الامر المطلق عن قيد الصحة او صفة بتكرار الشرط والصفة من القائلين بالاتفاق على التكرار قولان احدهما الوجوب القضاء وقال
المانع غاية الامر تقليل التكرار بالنسبة الى الامر المطلق واما غيرهم فذهبوا الى اقوال ثالثها لا تدل عليه مع عدم الجهة بمعنى
كون الشرط والوصف علة فيكون من قبيل المخصص العدد والسبب والمتصورة هنا ايضا من المانعين مطلقا لعدم اعتبار الجهة
المخصوصة مطلقا وسيجيء ان شاء الله اذا لم يعتبر فيها فالاقرب اذا التفصيل بتكرار الدوام ان كان مادة على العموم عن ادوات
مثل كلما ومتى ونحوها فلا ينبغي التامل في تكرار الامر بتكرار الشرط واما ما لم يدل على العموم مثل الاذن فالاقرب التكرار
الا ان يبقى بحالها على العموم لو قوعها في كلام الحكيم وكون الشرط لعلة او لا وما الصحيح فلو ايضا لا دليل على العدد على ما
التحقيق كما سيجيء ان شاء الله بل منها الشعار بالعلية والمعتبر هو العلة الثابتة كما صرح به فلا اعتبار بها ايضا واما اذا
فهم العلية الثابتة بجهة من الخارج حينئذ العموم والتكرار بتكرر العلة سواء كان في الشرط او الصفة مثل الزانية والزاني
فاجلدوا وان فلا فاجلدوا ونحوها واحتج القائلون بالتكرار مطلقا بالاستقراء فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا وان لم تجدوا ماء فتيمموا والسارق والسارقة فاقطعوا الى غير ذلك من الايات والاخبار بتكرر الامر فيها بتكرر الشرط فكذا فيما يحصل الشك الحاق بالغالب فيه
ان حمله على التكرار فيما ذكر لانما هو لاجل فهم العلية وهو مسلم عندنا واحتج الثاني بقوله ان وجدت السرقة فاقطع ولو
دل على الوجوب لفهم منه التكرار وفيه ان ذلك لعموم فهم العلية وذلك لا يستلزم الامر المراد قبل ان ذلك الفرد
فاذا تحقق الشرط اذا اتبعت فاجلدوه فهم عدم التكرار وهو مقلوب عليه بل لذلك ايضا لو فهم العلية فالاولى
لانه لا يحتمله الامر على وجوب الفور كما ذهب اليه جماعة ولست بشيء كيف يدعي جواز التراخي كما ذهب اليه غير
بل الطلب الماهية وانما حصول الامتثال كما نقل به جماعة من المحققين واما على القول بتعيين الاتي فلم اعثر على
بل لست اطلب بالفور الفائت السابق واستدلال القائلين بالفور بقرينة الخوف العبد اذا امر في السوق بقوله اجلاه
اسقني من قوع وانه لا قرينة ولا ارى فيه مثل استدلالهم بذم ابليس على ترك السجود بقوله ما منعك الا تسجد
اذ امرتك مع امكان ان يستدل بعدم الكلام الا على الصحة لان الظاهر في حقه تعالى تعقيب الوقت بلا تاخير
على الفور وان الذم لعدم جهة الاستكبار وايضا منه قوله خلقتني من نار وخلقته من طين لا يستلزم الامر الاول
واما استدلال الجمهور بانه لو جاز التاخير لجاز الى وقت معين ولا لزم جواز الاخر وقت ما كان وهو تكليف
التكليف عدم التاخير من وقت لا جعله تكليف الوجوب الى وقت معين فاجيب عنه بان جواز التاخير الى
حصول على الفوت وهو ممكن الحصول غالبا لانا والواجبات الموقتة باسناد العدم ومن المحقق الشيخ بجواز
التاخير وامتنع بان جواز التاخير لا يستلزم وجوبه فالامتثال ممكن وادرج عليه ان هذا وان كان يرفع تكليف الا ان

الاقدام لوجوب الحذر في الحال لتحصيل براءة الذمة وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة لغة لجواز التاخير مع تضيق وطوعية
لا يمكن تلك الحذر فيحصل الامتثال بالمبادرة فيجب الحذر وبدون جواز التاخير ليس بمشروط بعدم تاخير الكلي عن اخر زمنه
الامكان اذا هو العلم بجواز التاخير لا نفس الجواز فان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم به الجواز بل يكون مع عدم العلم بالمنع
على ما يقتضيه اصالة الاباحة وعلى هذا فيصير مآل كلام المجيب تسليم انه يجب علم تاخير الفعل عن اخر زمن الامكان حتى
تحصيل البراءة بالمبادرة مع عدم لزوم وجوب المبادرة فلو بادر فيخرج من عهدة التكليف ولو لم يبادر وفعلها يأثم
وهكذا ولم يفعل حتى خرج الوقت فيصير اثما فلم يلزم من ذلك الفور وكخروج الواجب الموسع
اعني عدم تاخير الفعل عن اخر زمن الامكان في اول زمان التكليف بذلك وجوبه لخروج وما يقال من تحصيل الامور الشخصية
الحسية من شغل الذمة يقينا يستلزم الفور لامكان ان يتاخر الموت في الزمان الثاني من الوقت فضلا عن نحوه فيأثم بالترك
فهو ممنوع مثل سائر الواجبات الموسعة او المضيقة بالنسبة الى الفور فان غاية الامر وجوب تحصيل اليقين بالمأمور به بالمبادرة
فيرد الاحتياج الى الدليل نعم يتم على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور اما باشتغال الذمة في محله
حصول الاثم وهو تم وكيف كان فهذا الدليل مع فاسد لا يدل على كون الصيغة للفور بل يدل على وجوب الفور من
الخارج واستدل ايضا بالاستقراء فان مقتضى النسب الخبرية مثل زيد في الدار وعمرو عالم والاسئلة انما كانت حالية وهو
فصل الحال مكان الامر الحالي اذا لا اعم الاغلب وتلك بعضهم قياسا وردوه بان القياس غير جائز سيما في اللغة وسيجيء
فان الامر لا يكون توجيه الحال الا استقبالا طلب الحاصل بالاتي الاستقبال وهو اما الاوتيا الى المعبر عنه بالفور او بعده
فلا يتعين الاول بل ورد بعدم ارادة الحال الحقيقية والحال العرفي محقق في الامر ايضا والكلام في الاستقبال بطلب الاعلام
في الامر فان الفهم لا يكون فان الاستفهام وكل النهي وغيره لان ذلك يستلزم تفاوت مدلولات المواد المستعملة فيها اذ
الفرق واضح بين هو حر وحر حالي وبين الاستفهام والنهي المشترك لا يثبت المطلوب الا ان يقال المعلوم من حال الفور
ارادة احد المعنيين اما حصول مدلولها مقارنا لمقارنة الحصول له الذي كان المستعمل جاهلا ما لم يكن الاول الامر فتعين
الثاني والتحقيق ان مطلوب المستدل الحال كان انه حاصل من الاستقراء ان النسب الخبرية والانشائية الصادرة عن
المتكلم صادرة في الحال الظاهر فهو لا يجدي به لان الاشكال في ان النسبة الانشائية في الامر هي الطلب الخاص ثم نفس المتكلم حاصلة
في الحال فلا يكون الثواب فيه وان كان ان مفاد تلك الجوار مدلولاتها حاصلة في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وبيع الدار
فهو مع انه منقوض بمثل كان زيد قائما وعمرو سوف يجلس ومعلوم ان كون المشتق حقيقة في الحال المقابل للاستقبال لا الحال
المتلبس كالقائم كان وقد عرفت ان التحقيق خلافه فلا يمكن التوقف على مثل هذا الاستقراء في اثبات الفور هذا طريق اخر يمكن
اثبات المطلوب به وهو استدل ان الفاء ذكر ان الامر الصادر عنهم من القرآن حمل على الفعل الحال لا من حيث المعنى الحرفي
وان نشأت فلان الفاء مدلولها مقرون باحد الاقسام الثلثة واما نسبة المتكلم فكلها واقعة في حال التكلم فعلى هذا

بل ما يتوقف على عدم كونه
اخر زمن الامكان والوقوف
على بعض اخر زمن الامكان

مدفوع بمنع التوقف نعم انما
يتوقف حصول العلم بعدم
تاخيره عن اخر زمن الامكان

الفرق

اي ذلك اصالة عدم النقل يثبت كونها للحال الحقيقة فيثبت الفور ولكنه مدفوع بان كلام الفقهاء مع عدم ثبوت التفاوت عن
بعضهم بخلاف علماء الاصول والبيان فانه ان نظر الى الاغلب من الكلام حصول الطلب في الحال الحاصل ان الامر
ملحوظ من المضارع ولا فرق بينهما الا في الاشتراك بين الحال والاستقبال وقد استدلوا ايضا بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة
من ربكم الاية وبقوله تعالى فاستبقوا الخيرات الاية بتقريب ان المراد من المغفرة سببها الاستباق المسارعة لما نعلم
سبحانه وفعل المأمور به سبب له فيكون بعض الواجبات سببا لاجزاء الذنوب كما ورد في الصلوات الخمس وما يجري مجرى
سببا على القول بالاحباط كما هو الحق ويثبت في المقام الباقي بعدم القول بالفصل كما ورد ان سبب المغفرة اما هو التوبة
وهو فوري اتفاقا ولا حاجة الى الاستدلال ولا يتم المطلوب بعدم القول بالفصل لانه اتفاق الفريقين فيه وكذا لا يرد على
ارادة فعل المأمور به بناء على الاحباط ان هذا انما يتم فيما حصل الثواب لجميع الامر اما ما في من ان بعض
المستحبات ايضا مما ورد كونه سببا للمغفرة فلا بد من حمل الامر على الاستحباب فيه لان العام يخصص والمطلق يقيد والتخصيص
والتقييد لحمل من غيرهما من المجازات وكل الكلام في فوقه تعالى فاستبقوا الخيرات وفي باب الامر الاعم الاغلب
المناقشة مدلول الامر الجامد لو حملت على الوجوب لعدم الفارق المسارعة والاستباق من الاعلى الوجوب والحكم بوجوب الفور
انما لا التحقيق والاتيان بالمعنى من ليس بمسارعة كما لا استباق فان المأمور بصوم رمضان اذا صام انه لا يقال فيه انه
فيه انه كما يكون تحقق المسارعة بمجرد عن الاطلاق الوسع في زمان الاخصة كذلك يكون تحققها بلا حظ الوسعة في زمان التصميم
الفور بالصحة في صورة التاخير في الفور بالنصف فعرفا المسارعة بانها في الوسع زمان الصحة كما يقال لمن يتم في الحاجة
الاولى من الاستقامة انه مسارع فيه وكذلك يجري في اداء دين رجين القرية ومطالبة الدائن وهذا واضح مع ان
نابلية الاذن والمطالبة للتوسعة يكون في صدق المسارعة عرفا لا يلزم ثبوتها بالنصوص التحقيق في الجواب بعد منع
هذا الاستدلال لا يحتاج اثبات الفور لغة وعرفا بل ولا شرعا ان الاتيان لو سلم الظهور بالاحاد في الوجوب ملاحظة في الوجوب
فهو ظهور معارض كما هو التبادر في المهية في الاتيان المطلقة ظهور ولا ريب ان هذا القوي منه فيجب الاتيان على
الاستحباب فكيف ذا الظهور في ايجاب المسارعة اصلا فان الامر المسارعة الى سبب المغفرة كما هو مفاد الاستدلال لا يفيد
الا وجوب المسارعة الى السبب في الجملة فيتعدد الاسباب كما في ما نحن فيه فان اصل الاستباق الخيرات الذي فيها يجمع
عليه والاتيان لا الفور بها احد مدلولي هذا لا يستلزم المطلوب كما لا يخفى واجمع السبب والاستقبال وان الاصل في المهية التجريد
الاستفهام ولا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ وفيه لان الاستقبال اعم من الحقيقة وبتبادر الحقيقة المهية لا يستلزم
غيرها وان الاستفهام يحسن على القول بالمهية لا يتم احتياطا حتى ان يكون مدلولا لامر حتى لا يرد بجاز التنبيه واستعمال
الحقيقة في الفرد مجازا وذلك لا يرد على هذا التفهام المهية مستقلة ووجوب الفور فقط حتى يثبت الاستقلال بل الاستدلال
لو كان الاحتياط ولو لم يرجح التخيير في الجواب مع عدم الرجحان خلافا لنفي الفور الاستقلال فاسد اما لا يجوز كما

اختياره وحقيقته سابقا او يجوز مجازا ثم ان الظفر على القول به يحتمل ويكون الى الوقت ويتفاوت بتفاوت
المامور به متخيرة كالسفر القريب الغير المحتاج الى الزمان المتسع والبعيد المحتاج اليه ان لم نقول ان الكلام في
المجرد من القرائن وهذه القرائن لا تصير قرائن لجواز التاخير في الجملة فتامل **توضيح** اختلف القائلون بكون الامر
في ثبوت التكليف على من ترك الامتثال فورا في الزمان الثاني وعدمه وفرعوا الكلام فيه على ان المعنى افعل اخر افعل
الزمان الثاني وان لم تفعل فيه الان ذهبت او مضاه انعدام الزمان الثاني مع السكوت عما بعده وكما كون المعنى
عدم الفصل في الزمان الاخر فلم تفعل على مصرح قيل وهذا كلام غير مفيد والفائدة في بيان في صحة البنى التحقيق
ان اهل القول بالفورية استدلوا صنفان منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها دالة على الفور ومنها ما يدل على
وجوب المبادرة بالامتثال كاية المسارعة والاستباق فمن اعتمد على الاول فيلزمه القول بالسقوط لصيرورته من
باب الموقت ومن اعتمد على الثاني فيلزمه القول بالثبوت لاطلاق الامر ودعوى المحقق بمنع صيرورته كالموقت
على الاول لاحتمال ان يكون المامور به فان لم يفعل فيجب التعجيل ايضا في الزمان الثاني وهكذا ومنع عدم وجوب
الموقت مع فوات الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيل ذلك وان وجب الفور ان اقتضى التوقيت وخصوصية الزمان
المعين فلا يتفاوت الامر بين ما فات وجوبه عن الصيغة او من الخارج كما ان ثبت التوقيت من دليل خارج في الموقت فان
من يقول بفوات الموقت بفوات وقته لا يفرق بين ما فات التوقيت من خارج ام لا فلا يصلح المسئلة على ان التحقيق
الموقت هو ما يكون تكليف واحد او تكليفان وهل يتبع القيد بانتفاء القيد ام لا كما ذكر وهل مستند بعبارة القيد اطلاقا
وعلى هذا القول والظاهر من الصيغة على القول بدلالتها بنفسها على الفور هو الوجوب في الوقت لا ما ذكره والظاهر الجزم
تكليف واحد والموقت يتبع بانتفاء القيد فلا يتم تكليف مع ان الاصل عدمه وكما يجب التشبيه والترتيب وثبوت
وجوب الموقت بعد فوات الوقت على التحقيق لان الجنس لا يبقى بعد انتفاء الفصل لا يحقق في محله فالحق ان القضاء والاداء
هو ما يوجد بعد ما فات لا انهما فات الامر بعد ما فات وجوبه عن الصيغة او من الخارج فهو ان في المثال تكليفين وفي
لانتفاء بانتفاء الثاني يجدد في الاول تكليف واحد وقياسه بالموقت قياس مع الفارق اذ ما يفهم من الموقت من الوجوب
من الوقت ايضا ويسلم الساوات لكن معنى الموقت يجب الوجوب في الوقت فما لم يعلم الحكم اما من جهة عدم الدليل
عليه او من جهة الدليل على العدم والفائت الموقت من الثاني وما فات عن الفور من دليل خارج في الاول ان الترك
الاصوليين فان زعوا في جهة وجهتهم الزمان وعدمها ومعنى جهة المفهوم الخاص هو كون اللفظ دالا على المعنى
وخصوصية مخالفين في الاثبات والنفي ايضا لذلك وانظر ارادة ترجيح في جانب المخالفين وقانون اخذ الاصوليين
في الامر الثاني اقتضى ايضا ما ذكر مطلقا لا على القول الثاني اقتضاء الايجاب في السبب عند من يجاوز ايجاب الشرط
الشرعي عند جزء تحقيق هذا الاصل اقتضى تجديد مقدمات صحة ملك الاولى ان الواجب كالمندوب ينقسم باعتبار

المكلف الى العيني والكفائي وباعتبار المكلف به الى العيني والتخييري وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار
المطلوب به الى الذات وما يعبر الى النفس والغيري وباعتبار تعلق الخطاب به الاصالة وعدمه الى الاصلي والتبعي وغير
ذلك لكن ينقسم باعتبار مقدماته الى المطلق والمشروط وقد يطلق عليه المعلق وتسميته الثاني بالمعلق مجاز في
الحقيقة تسمية لاسم ما يؤول اليه ولذلك لم يتعين صدق المعلق بالمطلق مع كون المعلق مختصا بقول ما
والواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده ولذلك في العادة اذ قيل الامر والمطلق ما يتوقف
وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كان الثانية ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الاصح للتبادر واستدل
الاصح الجمهور بالاستدلال المحصل بان اصل الطول اذا كان مشروطا بشرط اللازم والمعلول عدم التعقيب ويظهر من
السيد المرتضى ره القول بالاشتراك فيلزم التوقف حتى يظهر من الخارج وقد يقال الاستعمال وجوب ان الاستعمال اعم
من الحقيقة ثم استدل السيد الواجب بالنسبة الى السبب فقال ويكون مطلقا بالنسبة اليه وحاصله ان الامر لو
لعدم انفكاك المسبب عن السبب وتوقف الكلام فيه الثاني انه ما يتوقف عليه الواجب اما سبب له او شرط والسبب هو
ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لانه فرع الشرط والمانع فان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط
ولا يلزم من وجوده وجوده والمانع لا يلزم من عدمه عدم الشيء بل يلزم من وجوده عدمه ثم ان ما ذكرنا التعريف بقولنا ان الامر
اعم الذي يعاد وجود السبب هو الشرط لوجود المانع فلا يلزم الوجود او قيام سبب اخر حالة عدم الاول مقامه فلا
يلزم العدم ويدخل في الشرط جميع العلل الناقصة من المقدمات العقلية والعادية والشرعية والسبب الشرعي قد
يطلق بالنسبة الى الحكم الشرعي فيكون من الاحكام الوضعية وقد يطلق بالنسبة الى الحكم الشرعي وسيجيء
الحكم لا يتوقف على الشرع ولذا كان قد يكون وضعيا وكلامنا هنا في الثاني وحينئذ اقول الكلام في مقدمات
الواجب لا تخلو اما ان يكون الوجوب وكلا واحد منها اما شرعي او عقلي او عادي فالسبب الشرعي كالصيغة بالنسبة الى الصلوة
والوضوء والفعل الى الطهارة والحدث والفعل بالنسبة الى الذات المجتمع والعقل كالنظر المحصل للعلم الوجوب واما
لكن الوقت في النظر الواجب والشرط الشرعي كالوضوء بالنسبة الى الصلوة والعقلي كوجود الضد في الانتهاء في الماموم
بين والعادي كغسل شيء من الوضوء فغسل اليد في الوضوء وفي الغسل الاول من الوضوء عبده بالكون على السطح في السلم
ونصب من الشروط والصعود سببا اذا عرفت هذا اعلم ان ما يستفاد من بعض اهل ان السبب هو ما يستلزم
انتفاؤه عن المسبب محصار في الفعل التامة والجزء الاخير منها ليس كما يتفق وظاهر ما صرحوا به في الكتب الاصولية
ثم ان مقدمة الواجب ينقسم الى ما يتوقف عليها صحته كالطهارة للصلوة على القول بكون الصحة اسما للاسم او يتوقف
عليها العلم بوجوده كوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى الجزء من اشتراطها على الاتيان بالكون من صلوة واجبة او كون
الواجب هو تحصيل العلم بكون هذا الفعل مقدمة للوجود وايضا المقدمة اما يكون خالية عن المقدمات الفعلية او كذلك

وجوده وكما مر او يتوقف عليه

نفس الواجب كالصلوة الى اكثر من جانب وفى اكثر من ثوب مع اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات الغير المقدورة
ترك الاثنين المشتبهين ونظيره من الشبهة المحصورة الواجبة بالنسبة الى كل واحد منهما غير مقدور ومسئولة
فتفطن كتوس الاصوليين المقدمات المقدورة ههنا اذ جعله لا ترتيب هذا المعنى والا فيكون مقدمات الواجب المطلق
ما يتاتى فى وجوبها ان يوجد بها مجموع عليه والمقدورية اعم من المقدورية بالواسطة فالفعل التوليدية كلها
مقدورة اذا حصل القدرة على المباشرة اعلم ان الاطلاق والتقييد الواجبات اعتبارية بالنسبة الى المقدمات فقد يكون الشيء
واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومشروطا بالنسبة الى الاخرى الخامسة قد يطلق الواجب المطلق ويراد منه الاطلاق
بالنظر الى اللفظ وقد يضاف الى ذلك اقتضاء الحكم والمراد ذلك ايضا ولكن الزم التعبير بالحكم وهذا اعتبر الاطلاق وايضا
النزاع فى وجوب مقدمات الواجب مجردا انما يثبت وجوب الواجب من غير لفظ افعل وما فى معناه ايضا كالاجماع والعقل وغيرهما
وان كان سياق الاستدلال يتناول فى بعض المواد السادسة الوجوب الشرعى فيه هو الوجوب الشرعى لا الوجوب
العقلى بمعنى قبح الواجب عليه ولذا لا يصح فيه الاستدلال بما لا يجب فيه ذو مسكة والمراد من الوجوب الشرعى هو
الاصل الذى حصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصدا او بالجملة النزاع فى ان الخطاب بالكون على السطح هل هو تكليف
واحد وخطاب بشئ تكليفات وخطاب بامور احدها الكون والثانى نصب السلم والثالث الترجيح بكل درجة وغيرها
ذيل المقدمة فيما لو وجب عليه واجب بالنذر واليمين ويحصل فيها فى ثبوت العقاب والثواب على ترك المقدمات
وفعلها ويأتى ان القائل بوجوب المقدمة ايضا يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات وتركها لا الترتب
بل فى جواز الاخلال مع المرتبة فلو كانت المقدمة واجبة شرعا فلا يجوز ان يجتمع مع الحرام وفيه مع ان خلاف ما صرح
به بعضهم ان وجوب المقدمة من باب التوصل والواجب التوصلى لا يجتمع مع الحرام غاية الامر عدم الثواب واما البطلان
فلا ثم لكن ذلك فيما كانت المقدمة ايضا من العبادات التعبدية كالوضوء والستر ولا ريب ان ترك الصلوة الناقص
مطلوبة بالذات مع جهالة علة تخصيصها باشتراط الواجب بها وتوقفه عليها لا من جهة الوجوب الحاصل من ايجاب
ذى المقدمة فان الواجب قد يجتمع فيه التوصلية والتعبدية بالاعتبارين وما يؤيد ما ذكرنا من انهم يقولون بثبوت
العقاب استدلالهم فى دلالة الامر بالشيء على النهى عن الضد بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما
فيثبت به عدم الضد ويترتب عليه احكامه من التسابق بينهم بان القائل بان الامر بالشيء يقتضى النهى عن الضد ليس
فى الحقيقة الشيء كاستفادته بل الخطاب لا اصلى وبعد ثبوت ابطال الفعل المستلزم للفساد الاستدلال فيما اقتضا
السابعة دلالة الالتزام اما لفظية واما عقلية والمفظية على قسمين اما بين والمعنى لا يخفى كدلالة صيغة افعل على
الحتم والزام على من يقول لا تتلفظ به كما هو الحق والمراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا للافظ ايضا واما بين بالمعنى
الاعم كدلالة الامر بالشيء على النهى عن الضد العام بمعنى القول بدخول الترك فى الطرفين والنسبة بينهما بين تكون ذلك

التكلم ايضا بالخطاب واما العقلية فهى ان يكون الحكم العقلى ايضا فى الخطاب وفى شيء اذا كان ذلك الشيء المذكور اصل
الحكم وانما يدل عليه ذلك الخطاب لا الوضع كما لم يستشعر به فلذلك ايضا كوجوب المقدمة وما استفيد من دلالة الاثنين على اقل
الجمع ونحو ذلك فهذا الحكم وان كان انما حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشرع وبقى ذلك ايضا خطاب يتبع بعض
خطاب حصل بتبعية الخطاب الشرعى وان كان الحاكم بالزوم هو العقل والمعنى ان هذه الدلالة ايضا معتبرة محكمة فى الشرع
سواء كان من احكام الوضع كالزوم الجمل المستفاد من الاثنين او من احكام الطلب ولما الوجوب المذكور اى وجوب المقدمة لما
كان هو ايضا تبعا كاصل الخطاب به بعض انه لازم لاجل التوصل الى ذى المقدمة وحكم بحكم الخطابات الاصلية التوصلية
كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس للصلوة فلم يحكم بكونه واجبا اصليا ذاتيا ولم يثبت له احكام الواجب
الاصلى الذاتى فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعى كما سنشير اليه ويجتمع مع الحرام لاجل كونه تبعيا
لا ذاتيا فان الفعل الواجب لا يستحق الا الفضل المترتب والصلوة فى الثوب الغصبى المستحق الخطاب بالحرام ايضا بل الفعل
الغير ايضا فيرجع هذه الدلالة ايضا الى البين بالمعنى الاعم لكن بالنسبة الى الامور كما هو ظاهر توابع الموجبات فى الوجوب
واما القائل بوجوب المقدمة فلا بد ان يقول بوجوب امر غير الوجوب التوصلى ويقول بكونه مستفادا من الخطاب الاصلى
فلا يصح الفرق الذى اخذوه الحل النزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة فى حد ذاتها كما فهم واجبة التوصل الى الغير
عليه علم الاجتماع مع الحرام وان يكون الخطاب الاصلى ايضا يترتب العقاب عليه وانى لهم بانه اقام ان يجيبوا عن ادلة المسئولين
المتقدمة وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذى المقدمة بمعنى ان وجوب اصل الفعل عين من الامر ووجوب
مقدمته يعلم من العقل وهو من ادلة الشرع فصار خطابان اصليان للشارع احدهما ايضا ان يرد الذى ايضا بالبيان
لا يلزم الى دلالة هذا لا يستلزم الا لزم لانى على اثبات وجوب المقدمة وانت خبير بان لا يلزم انفراد كل منهما عن الاخر
حتى يثبت الوجوب الذاتى للمقدمة تامل واعلم ان تكلم بعض الكلام فى تقسيم هذا الزام فى مباحث المفهوم والمنطوق الاصلية
فاشرنا الى ان وجوب المقدمة من التوصليات والمراد بالواجب هو ما اعلم ان المراد به الوصول الى الغير وليس هو مطلوبا فى
ذاته ولذلك يسقط وجوب الامتثال به برفع العبد ايضا كحسن الثوب الجنس للصلوة والاتيان به على الوجه المخصوص كالغسل
بالماء المخصوص ونحو ذلك وهذا هو السر فى عدم اشتراط النية فيها دون الواجبات الذاتية فيها عين العلم بانحصار الحكم منها فى
شيء او علم ان المراد منها تكميل النفس ورفع الرجحة وحصول القربة فانها لا يصح بل وذلك لزوم حصول الامتثال بمجرد
الاتيان بالمقدمة اظهر اذا ما هذا فاعلم ان المقدمة لا تتصف بالحكم ما دامت مقدمة بالتكليف وانما الى ان تحقق ذى المقدمة كان مشروعا وقد
ذكرنا سابقا ان الواجب بالنسبة الى المقدمات الغير المطلق ومشروط وكلامنا هنا فى مقدمات الواجب المطلق لكن لا ريب
بعد اشتراط يكون الغير مستقلا على المقدمة وفعل الغير ايضا مما على فعل المكلف ولا ينفطر ولا يستقر بهم من المقدمات
فان من وجب عليه السعى فى تحصيل الماء ان جاء من اعطاه الماء وحصل منه طلب السعى ويكون فعل الغير تابعا عن فعله بالمقدمة

وبه يقصد الحكم ايضا بهذا الخطاب بل

هو العقد المشترك بين المقدور وغير المقدور والمقدور المشترك بينهما معقول ثم ثمرة النزاع انما يحصل فيما كان
مقدورا للمكلف فعند قائل الاول بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب المشترك والكلام في حصول الثواب وعدمه
بالنسبة الى ما هو من المقدمة هو الكلام في مثل حصول على غسل الغير ثوبه من دون اطلاعه نعم اذا ثاب على تقديره
لو فعل ذلك ثم تاب عن فعل الغير فظهر من جميع ذلك ان الواجب حينئذ يكون مكلفا به وان كان مقدورا لجواز المشترك
بين المقدور وغير المقدور فليكن على ذكر منك لاتفهم لك هذا فقول القول بالوجوب مطلقا اكثر الاصوليين وبعده
مطلقا السيد الشارح وجمع من الاصوليين والشهيد الثاني في تمهيد القواعد وبوجوب الشرط الشرعي لا الواجب
وبوجوب السبب دون غيره والمرتضى وشيخه جماعة الى السببية وهو ظاهر لا يجب الواجب بالنسبة الى السبب
مطلقا بالنسبة الى غيره مختلفا لا الاطلاق والتقييد يحكم بوجوب السبب مطلقا لعدم انحصار التقييد ومتوقف في غيره لاحتمال كون
الوجوب مقيدا بالنسبة اليه وهذا الاصل قول المشهور في مقدمات الواجب المطلق والاخر يخالف في الوجوب مطلقا
لنا الاصل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانتفاء اللزوم البين
واما الغير البين فهو ايضا منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا يتوقف صدق ملاحظة الخطاب والمقدمة والنسبة بينهما
انهما خاصان من وجه كما هو واضح ولذلك يحكم اهل العرف بان من اتى بالمامور به امتثالا لامره ان الاتيان بالمقدمات
لا تخص كذلك الى ذلك المامور به لا يحكم لا بعصيان واحد ولا يحكم العقل والعرف بترتب الملامة والعقاب على ترك
المقدمة في نفسها الا للمقدمة والعقاب اما التجري في تفسير او لحصول الاتيان العصيان بتركها فلا يستقيم العقل
كون ترك شيء قبيحا بالذات ولا يكون ترك مقدمته قبيحا بالذات وحصول العصيان بعد عدم الوفي كما بينا
ثم يمكن الفرق باستلزام المطلب لارادتها حتما بالتبع بمعنى انه لا يرضى بترك مقدمته ولا يجوز تفريع الامر بعدم
مطلوبيتها اللزوم الناشي من ابعد دلالة الاشارة ولا يستلزم استفادة شيء من الخطاب كونه مقصودا للامر
مشعرا بانه رجل قال لغيره ائتني بماء فامر شيئا ولا يظهر بيان المقدمة فيكون مكون واجبا الاترى انا نحكم باستفادة
كون اقل الجماعة اثنين من الاثنين مع كونه مقصودا من الاثنين ولا مانع من استفادة وجوب المقدمة تبعا
بالمعنى المتقدم ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب بل يكون الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة وقد سبقنا الى هذا
التحقيق جماعة من المحققين واما المدح والثواب على فعلها فالتزم بعض المحققين ونقل عن الغزالي وكذا المزني
لاستلزام استحباب شيء لاستحباب الاتيان به اذ يحصل بفعل المقدمة فالامر على اعتقاد الناس ذلك
الثواب او يتوهم ان يكون كالبعد فانه يعم جميع اقسام الباقي حتى فوقها الفقيه فتامل اخبر الاكثرون بالاجماع وتقدم
دريا في جنسهم المقدمة وان المقدمة لم يكن واجبة لجاز تركها اذ ح فان بقي التكليف بالجزء التكليف بالكل ملازم
خروج الواجب المطلق عن الوجوب كلا هما باطلان وان الفعل لا يصدق تارك المقدمة مطلقا والجواب عن الاول

ان الاجماع في المسائل الاصولية ثبوت الحجية ودعوى بعضهم الضرورة مع دعوى الجماعة الاجماع يقرب كون مراد الاكثر
ايضا الوجوب بالمعنى الذي اختاره لا الوجوب الاصلي لغاية بعده وعن الثاني انا نختار الشق الاول ونجيب لكلا بالنقض بما
قلت مشيرا على القول بالوجوب الكلام وجلية الوجوب في الفرق وان ظنت العصيان موجب لحصول التكليف بالكل ولا مانع منه
اذا كان السبب هو المكلف كما فيمن دخل دار قوم غصبا او زنى بامرأة فحد وكلف بالخروج وعزمه واخراج زوجته من
فرجها وعدم تعلقنا بالغير عند الجمهور اما المكلف هو سبب التكليف بالكل لان الفعل كان مقدورا له لا الخروج بنفسه
جعل غير مقدور وثانيا بالحل وهو ان المقدور لا يصير بنفسه اذ المانع هو التكليف بشرط عدم المقدمة لا حال عدم
المقدمة فيظهر التكليف الكل بالخروج حال الدخول وان نفس الكلام في الفرض المكلف على ما تقدم جواز الزنا فلم
بقاء التكليف ايضا لعدم استحالة متعلق التكليف لانه بنفسه نسبة التكليف بالكل وصيرورة المقدور ممتنعا بالاختيار وعدم
العقل مثل ذلك ولا يذهب عليك على ان هذا الجواب يوهم ان القول بجواز تفريع الامر بجواز ترك المقدمة يستلزم القول
بالوجوب ويقول ان ذلك تنبيه عن الحكم نكيف يجوز تجويز الترك منه ولا يجوز تجويز ذلك فيجوز تركه فيكون واجبا
ولكنا اعترفنا اولا الدليل والجواب على معلات للقوم واما على ما اخترناه وحققناه فلا يرد ما ذكر لانا نقول بجواز تجويز
ترك المقدمة ولكن هذا يجوز التفريع بعدم العقاب على المقدمة ولا العقاب انما هو على ترك ذي المقدمة ولا يستلزم
ذلك عدم الوجوب الشرعي ايضا واما على مذاق القوم فقد يجاب عن هذا الاشكال بان هذا التجويز انما هو حكم العقل لا الشرع حتى
يكون مستلزما لما ذكر وان استحسنا الناس في جواز الفعل ادراك العقل هنا عن الشرع لم نقف على وجه يعتمد عليه
وقد يوجد ذلك على ما اصالة الجواز التي حكم العقل يقتضي جواز الترك فيه لا الوجوب فهو بعد عن التحقيق او المراد من
حكم العقل هنا ان كان مع قطع النظر عن ورود الامر من الشرع بوجوب ذي المقدمة فلا اشكال في ورود العقل واما معه
فلا يمكن الحكم للعقل ايضا اذ هو من ادلة الشرع مع انه لا يجري هنا مستقل بوجوب العقل كونه الله ولا قائل بالفرق بالجملة
لا بد من الفرق بين قول المولى لعبده كن على السطح واجزت لك ان لا تنصب السلم او لا تصعد بين قوله كن على السطح
وان لم تكن عليه فاعاقبك على ترك الكون على السطح واعاقبك على ترك نصب السلم فلا فرق لك الفرق على كل واحد من الوجهين
هو الثاني والذي يرد عليه الاعتراض من جهة الاول وعن الثاني منع كون الترك مقدمة ترك المقدمة بل انما هو
ترك ذي المقدمة بحيث لا ينفك عن تركها وهم اقوى ضعيف لقوة ما ذكرنا بعد التامل بين وجوب السبب وغيره
اما في غير السبب فامر واما في السبب فلان السبب لا يتخلف عن السبب بحيث وجود او عدمه اما المقدمة لا يتعلق بالسبب
بل المقدمة على السبب باعتبار المقدمة السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق على الظاهر بالسبب لا الامر بالسبب
صوته بالنداء بل الى السبب الا بتجهيز الامر من حيث هو مقدمة وقد اكلف المكلف كان تكليفا بالجهاد سببه كانت
المقدمة انما تتعلق بالسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت لها المقدمة شرعا فالواجب غير مستقيم لما ذكره

للصلوة والشيء لا يتعلق بالمقدور بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا بالقصد
وحاصله ان المسبب لا ينفك عن السبب قطعا ووجوده واجب ح ويمتنع عند عدمه فالتكليف بالمسبب
اما تكليف بايجاد الموجود او الممتنع وكلاهما ح لا يصح التكليف به فالتكليف متعلق بالسبب وجوابه ان
المقدور قد لا يصير ممتنعا فان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وكان الامتناع بالاختيار بالجملة
المسبب مقدور وان كان بواسطة السبب وذلك ذهب المحققون الى جواز كون المطلوب بالامر هو
المفهومات الكلية وان لم يكن وجودها الا في ضمن الفرد مع ان الامتناع بالاختيار كونه يتنافى في الشروط
فقد يورد عليه ايضا بان ذلك مستلزم لارتفاع التكليف اذ كل سبب مسبب بالاختيار الممكن الى المؤثر
حتى ينتهي الى الواجب وقد يجاب بان المراد بالمسبب هنا ما لم واسطة مقدورة بينه وبين المكلف لا كل
ما له علة وانتهاء العلل الى الواجب تعالى لا يستلزم الجبر كما يشهد به الضرورة والشبهة المشهورة لا يعتنى
بها في مقابلة البديهة وما يقال ان النزاع في السبب قليل الجدوى لان تعلق الامر بالمسبب امر بل الغالب التعلق
بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل ودفع الحدث فلا فقيه ما لا يخفى اذ التعلق بالمسببات ايضا كثير
ان لم نقل بكونه كذلك كالامر بالكفارة والامر بالعتق ونحوهما فان الصيغة سبب العتق والعتق سبب لكفاية
تعلق التكاليف بالكيات مع ان الفرد انما هو السبب لوجود الكلي فالحاصل ان المختار عدم دلالة الامر بالسبب
على وجوب السبب كما يشهد من المقدمات مثلا لانه مما قد مر سابقا نعم يمكن ان يقال ان الامر بالمسبب امر بالسبب في الجملة
المسبب فهل الخبر مثل الامر بالاحراق فانه حقيقة امر بالقاء الحطب في النار مثلا لان الاحراق انما هو فعل الشارع
ولكن الظاهر ان المراد بالاحراق هنا هو ما يكون حصوله من المكلف من المبادي المستلزمة للاحراق مجازا الا ان يكون
نفس الاحراق مامورا به يكون دلالة على وجوب السبب بالالتزام العقلي من جهة استحالة حصول الامر الاحراق بدون
هو فتقتضي استدلال المستدل ايضا فعلى هذا خرج الكلام عن موضوع هذا الاصل ومحل النزاع فان الظاهر ان يقول
بدلالة الامر على وجوب السبب لا يقول بدلالته عليه مطابقة والامر حقيقة انما يوجد هنا بالسبب مطابقة وان
كان باللفظ المجازي فافهم ذلك فانه دقيق ثم ان ما ذكرنا مبني على ان لا يكون الامر التوليدي مستندا الى
العلة الاولى حقيقة والا فلا مانع من اسناد الاحراق الى المخاطب كما في امر الملك اصحابه بفتح البلاد فلا يتأمل
المقام في وجه كون الامر بالمسبب مستلزما للامر بالسبب لجواز الالتزام العقلي لا الدلالة المجازية المطابقية
ولكن ظاهر المستدل هو المعنى الثاني فيختلف موضع النزاع بالنسبة الى السبب بنفس من المقدمات ومع ذلك فقد
عرفت بطلان دليله بالامر بل عليه مجمع الفصل بخصوص الوجوب بالشرط الشرعي انه لم يكن واجبا لم يكن
شرطا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يجب لجاز تركه وح فاما ان يكون الاتي بالمشروط

حقيقة

اتيا بتمام المامور به ام لا والثاني باطل لان المفروض ان المامور به مجموع المشروط فيلزم غاية المامور به
بدون الشرط فيلزم عدم توقفه على الشرط هذا خلف واما بطلان التالي فواضح والدليل على عدم الوجوب
في نفس الحكم ما تقدم واما باختيار الشق الثاني وان عدم الاتيان بتمام المامور به لا يلزم ان يكون
من جهة عدم الاتيان ببعض المامور به بل يجوز ان يكون الفوات وصف من اوصاف المامور به يختلف
كيفية المامور به بسببه وكون ما يستلزم عدم عدم المامور به واجبا الى الكلام وسيجيء بيان ان مقدمة الواجب
ليست بواجب كما تقدم ان سبب الواجب ليس بواجب ومن هنا يندفع ما قيل ان الواجب هو الصلوة المتصفة بكونها
صادرة من المكلف فاذا كان المجموع مع الطهارة يكون سببا لايجاد الطبيعة الحاصلة تحقيقا للمامور به
يكون واجبا لكونه مجامعا ان ذلك انما يتم اذا قلنا ان الجزء يجب بوجوب الكل وسيجيء الكلام فيه وتحقيق المقام
هو ما تقدم من اثبات الوجوب الحقيقي الشرعي ولكن ليس محل النزاع في شيء ثم ان سوق هذا الجزء يدل في بعض
الشروط الشرعي من المقدمات العقلية والعادية ايضا ولا اختصاص لها بالشرط الشرعي والجواب الجواب
تنبيهات الاول لا يتوهم انه لا خلاف في وجوب المقدمة اذا كانت المقدمة هو اتيان امور يحصل الواجب
في ضمنها كالصلوة الى اكثر من جانب والاتيان بالظهر والجمعة مما علم من اشتهر عليه المسئلة واوجب
الاحتياط ونحو ذلك لانه يعين الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض المواضع ردا الصلوة الى اربع جهات
وفيه ما لا يخفى على المتامل سيما بعد ما بينا من معنى الوجوب ونحو النزاع والاجماع المتوهم ثم واما الكلام في
النص الوارد في بعض هذه الموارد فنحن ايضا لا نتحاشى عن القول بالوجوب هنالك ولا اختصاص لهذه المواد
بل الكلام فيه هو الكلام في مثل الوضوء اذا توسط وجود المستفاد من النص اذ الوجوب فيما الحاصل من النص
عليه هو الوجوب الغيري والفرق بين المنصوص وغير المنصوص انما يحصل في كون الخطاب به اصليا او تبعيا
لوجوب سائر المقدمات بقي وجوب مثل ذلك اصلي ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا هنا لا ينافي ما سبق منا
من منع وجوب الشرط الشرعي من المقدمات اذ الشرطية غير الوجوب كما هو مصرح به في كلام الاعلام مع ان ما نفاه
من الكلام انما هو في الوجوب المستفاد من ايجاب نفس الواجب وهو باق بحاله بالنسبة الى مثل الوضوء والحاصل
انا نقول بان الامر بالصلوة ليس امرا بالوضوء وذلك لا ينافي كون الوضوء شرطا من قبل الشرع ولا كونه مامورا
به بخطاب عليحدة بل لا خلاف في ترتب العقاب على ترك الوضوء من جهة خصوص الامر به وان كان وجوبه
الغيري كما هو مدلول اصل لفظ الامر ومصرح به في كلام جماعة من المحققين ونفي الخلاف في وجوب هذا القسم
الذي تعلق به الوجوب على المدعى الشهيد في حاشية المعالم الثاني صرح جماعة بوجوب المقدمات
المستلزمة للترك الواجب كالمقدمة المستهلكة في ما بين الاربع الى قل في الديار الحرم لحفظ ما بين الحصون ونحوها

من باب المقدمة والذي يتبع في النظر هو عدم الوجوب وان قلنا بوجوب المقدمة اذ الواجب انما هو الاجتناب
عما علم حرمته لا من الحرام المتصل لا مرئ لعدم الدليل على ذلك والاصل والاخبار المتبرع بها عدا وكيف ما كان
فالذي تبع وجوبه هو اجتناب الجميع واما اذا بقي منه بعد ارتكاب الحرام ما يجوز وتمام التحقيق في ذلك
سيجيء ان شاء الله تعالى في اواخر الكتاب الثالث الظاهر ان الكلام في ان الواجب على وجوب مقدمته الكلام
في ان وجوب المقدمة والتقدير على التسليم من الدلالة هو التبعي الا ان يقال عليه بالخصوص بعنوان الوجوب كما مر في الحكم
المقدمة الخارجية ويبقى الخلاف من الوجوب في الجزء الدلالة الواجب عليه فتعمنا هو هو ثم وقد جعل العلامة من
فروع المسئلة الصلوة في الدار المغصوبة من جهة ان الكون في الدار هو جزء الصلوة واجب بسبب وجوب الواجب
فلا يجوز ان يكون منهيا عنه قانون الحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص مطلقا واما الضد العام
فيقتضيه التزاما وتوضيح المقصد ليس في رسم مقدمات الاول الضد الخاص المامور به هو كل ما يصل من الوجود
الوجودية لا بعينه هو يرجع الى الاول وقد يطلق على الترك ما يجعله جماع عن الترك الكف او بمعنى الترك المستند الى الجوارح
والمراد في هذا البحث هو المعنى الثاني الثانية ان ترك الضد مما يتوقف عليه فعل الشيء من الوجود
في محل واحد فوجود احد هما يتوقف على انتفاء الاخر مثلا فالتوقف حقيقي وان كان الضد شرعيا اذا قلنا بان
ضده وقد غرب بعض المحققين فالكون منه وضده شرعيا لان المقارنات الاتفاقية فلو كان ترك الضد شرعيا
ضده فكون فعل الضد مقدمة لترك ضده لو على بالاذعان وان كان منشأ توهم التوقف هو المقارنة الاتفاقية حصل
ذلك الاشتباه في المقامين مع اندفاع وجه ضده من المقام الثاني هو شبه الكعبي لا نية ترك ضده وجعل فعل المباح مقدمة
لترك الحرام بعض انه لما كان ترك الحرام لفعل المباح فتوهم ان محل المباح مقدمة لتركه كما ان ذلك باطل لانه من باب
اكل الميتة فيه وانت خبير بان الفرق بينهما في كال الوضوح فان ترك الحرام قد يتخلف عن جميع الافعال مع وجود
وجود عدم التخلف فلا يتوقف عليه غالبا بخلاف فعل المامور به فانه لا يكون المتخلف ابدا وقد مع انتفاء الاذن
الامر وهو اعرف من سابقه لان المقامين متغايران وان اراد ان ترك الضد كما انه مقدمة لفعل الضد لا من حيث ما انه
فعل الضد لا من حيث ما انه ترك الضد فهذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام فان ترك احد الضدين لا يتوقف
على فعل الضد لا يجوز ملزوم لكف عنه اجمعا ثم فعل الضد لا من حيث ملزوم ترك الاخر وبين هذا من التوقف والتلازم
فهو الظاهر ان ترك الضد يتخلف غالبا عن فعل ضده فحسب من ذلك الامر لا من حيث ترك الضد في فعل ضده
ان مقدمة الشيء في ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف مع قطع النظر عن كونه مما يتوقف عليه واما مع وجود الصارف
عن الكف بعدم حصوله في الخارج فلا يتحقق واجب في الخارج حتى يتوقف ثم الحرام بعد الحصول
والتحقيق والكلام التوقف هنا انه ولئن تحقق بان عدم انتفاء المكلف المتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر

بلغ

والتحقيق انا هو ضعف ما لا يتم الا به لا لا مع ان هذا الكلام جيد في هذا المقام جدي في سائر المقدمات ايضا فان قلت
اذا ترك الواجب لصارف عنه فيتحقق الواجب فما معنى وجوب المقدمة مع ان وجوبه للتوصل الى الواجب فاذا كان
معنى المقدمة هو ما يتوقف عليه الواجب في نفس الامر سواء تعلق به المكلف ام لا سواء اتى بالواجب ام لا
فكيف يصح الحكم بالوجوب شرعا كما هو مقتضى القول بوجوب المقدمة على ما ذكرت قلت على الامر
عدم الاشكال لا يتوقف في قدرة المكلف والا لزم الجبر وتوقع كون الخطاب بالمقدمة قبيحا لان مع عدم الواجب لا معنى
لطلب المقدمة لانها ليست مطلوبة في نفسها مع وجود الصارف لا يمكن صدوره من فعله بالتقريب باصل الواجب
او لانه امتناع الواجب فانا نبين ان التكليف للامتحان ثانيا فلا لزم على القائل بوجوب المقدمة الثواب والعقاب
على ترك المقدمات التي لو فعل الواجب كان موقوفا عليه وعدم وجود الواجب وعدم التاثير في الوجود في الخارج
وفي انتفاء المكلف لا يضر وهذا من اقبح ما يلزم القائل بوجوب المقدمة كان جزاء الحكام الواجب على تلك المقدمات
اصعب شيء حتى كان عليه اداؤه ويرى مع المطالبة وكان له صارف عن ادائه ملزم عليه بحصة عليه ان يؤدي الى الصعب
اقوى غاية ما في الباب انه لا يترتب ثواب على ذلك الفعل لو لم يتعلق التكليف لعرف صورة الامتثال بالمامور به
فلنا بان الامتثال بالنهي انما يكون بالكف لا بشرط ان لا يفعل وذلك مع انه غير مسلم كما سيجيء لا يخفى ترتب العقاب
على عدم على القول بوجوب المقدمة الثالثة المباح مجرد ترك الحرام خلافا للكعبي فانه قال بوجوب المباح والمقول
ضد مشتبه المقصود فقد يقال ان كل ما هو مباح عند الجمهور فهو واجب عند الاخر وقد يتوهم ان مراد اهل
ما كان مباحا بالاذن فهو واجب بالعرض وعلى اي التقديرين فالنزاع معنوي والمقول عند في دليله وجهان
احدهما ان ترك الحرام واجب وهو متلازم الوجود مع فعل من الافعال فلو فعل يقارنه فهو واجب لامتناع
اختلاف المتلازمين في الحكم وثانيهما انه لا يتم ترك الحرام الا بالاتيان فعل من الافعال وهو واجب فذلك
الفعل ايضا واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والجواب عن الاول منع ذلك فان المنع هو امتناع
في محل واحد لان المتلازمين في الوجود لا في العلة والمعلول عند بعضهم واما الثاني فاجيب عنه بوجوه الاول
ان هذا لا يختص بالمباح فقد يتم بالواجب وفيه انه لا يرفع الاشكال لانه يقول ح يكون احد افراد الواجب
المخير والثاني انه يلزم كون الحرام واجبا كالشرب لترك القذف والواجب حراما كالصلوة لترك الواجب
وفيه اعتبار الجهتين والثالث منع وجوب المقدمة والتحقيق في الجواب ان ذلك ليس مقدمة
اذا الصارف يكفي في ترك الحرام ثم لو تحقق فرض لا يمكن الخلاص الا بالاتيان بشيء فقول بوجوبه اي فلنا
لوجوب المقدمة وذلك لا يثبت الكلية المدعاة خصوصا ان فلنا بان المراد من ترك الحرام هو ضد له
فانه حينئذ غالبا والاحتياج الى شيء اصلا بل وقد يكون المكلف ح خاليا عن كل فعل ان فلنا بانه الكف او ضده

اجتماع الباقي الى المؤثر وقد ان قلنا بكونه الكف اذ كثيرا ما لا يتصور فعل الحرام حتى يجب الكف صريح لا يكون
المباح لصح افراد الواجب المخير ايضا اللهم الا ان يؤدي بالتطلب الى ما حققنا سابقا في مقدمات القانون السابق من ان المقدور
قد يكون غير مقدور ان وانه قد يقوم غير المقدور مقام المقدور لان المباح اصل افراد الواجب المخير ولكن قد يقوم مقامه مقام
سائر افراده بعض الامور الغير المقدورة قبل عدم طرو الحرام ووجود المانع عنه وغير ذلك فالصار انه يتم من اصل افراد
الواجب المخير لو كان هو ترك الارادة بالاختيار ومن جملة ما يقوم مقام تلك الافراد لو كان شيئا خارجا عن الاختيار وانه غير
ان هذا في الحقيقة تخيير بين الامور المقدورة والغير المقدورة مستحيلات لما لا يتخير بين المقدورات وغير المقدورات
كما قد يتوهم مع انا لو سلمنا التخيير مطلقا فلا نسلم كون هذه من افراد المخير بهذا المعنى ولكن ليس هذا من مواد الكبرى واما
المحقق السابق الذكر من انه لا يتخير المباح في ترك الحرام اصلا ومطلقا وانه من مقارنات الاضافية فقد نفيه ما فيه اذ كثيرا
ما نجد من انفسنا انه وقت ترك الحرام على فعل وجودي بحيث لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام ولا يمكن انكار واحد هذا الكلام وانه
توهم وتوجيه فيما اعتقاه على نفي سالعلامة الى ما يصح موضع المنع عما اذا كان المامور به مضيقا والمنهي موسعا
ولو كانا موسعين فلا نزاع واما لو كانا مضيقين فلا حظ ما هو لا يرد فيه بان الفعلين اما كلاهما من حق الله او
الناس او مختلفان وعلى التقديرين اما ما موسعان او مضيقان او مختلفان فمع ضيق احدهما الترجيح مطلقا
ومع سعة ما التخيير مطلقا واما الثاني فمع اتحاد الحقيقة التخيير مطلقا الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ نفس الانسان
ومع اختلافهما فالترجيح لحق الناس لانه لا اهمية اذا تمهد هذا فنقول تكرر النزاع في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده
بكل من المعنيين وعلى مرور في كيفية الاقتضاء بالجهة او التضمن او الالتزام اللفظي او العقلي ولما كان بحث الطلاقات
والاقوال في المسئلة في غاية المخالفة فمقتضى الكلام في بيان القائلين لاول الاقوال ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن
ضده المامور به اقتضاء لا تضمنا كما تقتضيه توهم بعضهم اذ المنع من الترك ليس جزء مفهوم الامر فان معنى افعل هو
الطلب الحتمي الجازم ويلزمه اذا صدر عن الشارع ترتب العقاب على تركه والمنهي عنه فالمنع عن الترك لو سلم كونه
جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزء معنى افعل كما توهم ويدل كما اسلفنا في مباحث دلالة الصيغة على الوجوب
تبصر هنا فالصيغة تدل عليه التزاما بينا بالمعنى الاعم مع ان القصد غير معتبر والقول بالعدم منقول عن السيد
وبعض العامة محتجا بان الامر قد يكون غافلا فلا يتحقق النهي وفيه ان القصد مطلقا ممنوع اجمالا نعم وهو يكفي ولذلك
قلنا بكون اللزوم بينا بالمعنى الاعم مع ان القصد غير معتبر في الدلالة كما في دلالة الاشارة ولكن ذلك خارج عن محل
النزاع وكما ان القول بالجهة في الضد الخاص اذا فهذا القول تفريط ولا فرق في هذا النزاع السابق عدم دلالة
الامر بالشيء على النهي عن الضد الخاص والمتبادر بين من يظهر منه كالتزامية اللفظية ومن يظهر منه كالتزامية
العقلية لانه لا لانه لقول ازل النجاسة عن المسجد ولا تصل وغيره احد من الدلالات الثلاث المطابقة فقد



كذا التضمن وقد مر ما يمكن ان يطالب به بطريق الاولى واما الالتزام فاللزوم البين بالمعنى الاخص فيه منتف كما
هو الاكثر وابين عدم الخصم ايضا كما يظهر من ادلتهم الآتية واما البين بالمعنى الاعم فانه غير موجود لانه لا يلزم من
تصور الامر وتصور الضد والنسبة بينهما كون الامر قاصدا حرمة الضد وسنبطل ما تشبث به الخصم في ذلك
نعم يدل عليه دلالة تبعية من قبيل دلالة الاشارة ولكن ذلك ليس بمجرد ضياعه فيه فان ترك المنهي عنه
قد يمكن المامور به وجوب تركه تبعي والوجوب التبعي لا يجعل الا ان ترك الضد مطلوب الامر تبعا بمعنى
ان المقصود بالذات هو الاتيان بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه فلا يثبت بذلك عقاب
على ترك المتروك بمعنى فعل الضد فلا يثبت ضده كما مرت الاشارة واحتج المدعون للدلالة اللفظية بان الامر
امر لايجاب طلب فعل بدون معلوم تركه اتفاقا ولا دم الا على فعل لا ان المطلوب به وهو ليس الا الكف او فعل ضده والدم
بها كان يستلزم النهي عنه اذ لا دم بالامر عنه ولا بد معناه وفيه منع اختصاص الدم على الفعل لما سنحققه من ان
مطلق ترك الفعل ايضا مقدور بسبب القدرة على استمراره ولا يحتاج الى الكف مع ان الكف لا يتحقق في ترك
المامور به عن الداخلية الزجر والاكراه في مفهومه وان اريد به مطلق صرف عنان الارادة فيكفي في ذلك الكف
ولا يثبت بذلك حرمة لاصل الخاصة لعدم انفكاكه عنه بهذا المعنى سلمنا لكن نقول ان هذا الاستلزام تبعي
لا اصلي كما مر ولا يضر بالقدر المسلم في الكف ايضا هو ذلك والذي هو مراد القائلين هو الحكم الاصلي لا التبعي كما يظهر
من ترتيب الثمرات في الفقه واحتج المنكرون للاستلزام العقلي بوجوه ويريدون بالاستلزام العقلي
بحكم بان مراد المتكلمين ذلك اصالة لا العقلي بمعنى التبعي فانه ليس من محط النزاع في شيء الاول ان الضد ما
لا يتم فعل المامور به الا به فيكون واجبا فيكون تركه حراما وهو معنى النهي عنه وقد اجاب عنه بعض
المحققين بمنع كون ترك الضد من مقدمات المامور به وقد عرفت بطلانه بالامر بما يتوقف عليه والتحقيق في الجواب
وجوب المقدمة اصالة وتبعا وهكذا ينفع المستدل كما ذكره الاشارة وقد اجيب ايضا بان وجوب المقدمة
توصلي والوجوب التوصلي يقتضي الحكم اختصاصه بحالة الامكان ومع وجود الصارف عن فعل المامور به يكون
التوصل اليه بترك الضد وفيه ما لا يخفى اذ اختيار الصارف بالاختيار لا يخفى امكان تركه واختيار الفعل والتوصل
اليه بالمقدمة كان تكليف الكافر بالعبادة فكما المقدمة اصل الواجب مكلف بانيان ما يتوصل اليه على القول بوجوب
المقدمة وقد مر في المقدمة الثانية ما يفعل هنا وقد اجيب ايضا بان دليل القول بوجوب المقدمة لو سلم فانما
في حال ارادة الفعل فاذا كان له صارف فلا يريد الفعل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق وخروج الواجب عن الوجوب
انه يريد على الوجوب في حال امكان الارادة ولا يشترط فعليتها ثم وجوبها لا يدل ان يكون في حال الارادة فهو غير على النزاع
ويظهر ما ذكرنا ايضا من الدليل في المقدمة الثانية ثم ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به المحرم والمستلزم للمحرم محرم وقد

اجيب بان الاستلزام ان اريد به مجرد الملازمة في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود الخارجي فمنع الكبرى والا
لثبت قول الكعبي باتفاق المباح وان اريد به كونه من جملة ما تعم وان لم يكن سببا وعلة فيه ايضا منع
الكبرى بل الصغرى ايضا فان اريد علية فعل الضد لترك المامور به او كونهما معا معلولين لعلة ثالثة فهو وان
كان يستلزم ذلك لاستيعاد صدور المعلول من دون العلة كوجوب المسبب من دون السبب وكان انتفاء التحريم
في احد المعلولين يستدعي انتفائه في العلة فيخص المعلول الاخر الذي هو الحرم بالتحريم من دون علة ولكنهما انتفيان
فيما نحن فيه اذ العلة في ترك المامور به انما هو الصارف وهو عدم الارادة فهو المانع ايضا سببا بلا شبهة انه تقدم على
فعل الضد طبعا الا ان يجتمع على الضد وكان الصارف منتفيا وهو خارج عن محل النزاع لسقوط التكليف ح فليس
فعل الضد علة لترك المامور به معلولا لعلة ثالثة اذ ما يتصور كونه علة لها هو الصارف عن المامور به
وهو ليس وهو ليس علة لفعل الضد بل قد يكون من متى ما امر اقول الظاهر ان مراد المجيب من العلة هو السبب المتحقق
ان ما ذكره ايضا لا يستلزم التحريم لو ثبت فكيف ولم يثبت فانك قد عرفت ان وجوب المسبب ومثله الكلام في علة
الحرام بل الظاهر انه كذلك لو اراد من العلة العلة التامة ايضا وكذلك اذا كانا معلولين لعلة واحدة اذ انتفاء التحريم
فيهما انما يقتضي عدم تحريم علته من حيث انه علته فلا يلزم عدم تحريمها مطلقا فيكون حراما بالنسبة الى
المعلول الاخر وبالجملة لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك اما من جهة كونها مقدمة للحرام فيدل على حرمتها
النهي عن ترك الواجب وفيه ان توقف تحقق ترك الواجب عليها ثم ان لا سلمنا لكن الخطاب بترك توصل عقلي وقد
تقدم انه لا يثبت التحريم المقصود نظير وجوب المقدمة واما من جهة استفادة ذلك من سائر احكام الشرع وتتبع
موارد منها فيه انه لم نقف على ما يفيد ذلك بل المستفاد من تتبعها خلافه وبه يشعر الى ذلك ملاحظة فتوى
الفقهاء بكراهة صنايع يجر الى الحرام واما من جهة حكم العقل صريحا بذلك وهو ايضا ثم لان العقل لا يستقل بكون
الشيء حراما من دون علة بل لا يستبعد فلا مانع من الحكم بحرمة الزنا مع حقيقة اكل الطعام الذي يوجب الحق عليه
لا من باب التكليف الثالث لم يحرم الضد وقد يلتبس به كالصلوة بالنسبة الى ازالة النجاسة مطلقا فان في الحفظ
بالازالة لزوم التكليف بالمحال وكالامر في الواجب المضيق عن وجوبه وقد اجيب بان الامر المذكور على وجوب الازالة وعدمها
فوراً مخصوصة بما لم يكن المكلف متعبدا بواجب ذلك الاولى في الجواب اختيار الشق الاول وتسليم جواز هذا التكليف
لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب على ترك الازالة ويحكم بصحة الصلوة ولا مانع فيه هنا ان
الاول ان مطلق المحققين ذكروا ادلة المثبتين والنافين وضعفوها ثم قالوا بل النهي عن الضد الخاص جزء
الامر به فيبطل كما ان اقرب وحاصله ان الامر بالشيء وان لم يقتض النهي عن ضده لكنه يقتضي عدم الامر بالضد
اقتضاء عقليا لامتناع الامر بالمتضادين في وقت واحد فاذا لم يكن الضد مامورا به فيبطل لان النهي انما هو مقتضى

الامر

الامر وبه يبطل فان الاصل عدم الصحة وفيه اولا ان ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات واما في المعاملات
فلا يتم كما وثانيا منع اقتضاء عدم الامر بالضد الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد اذا كان موسعا
واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا ولا استبعاد في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع فان معنى الموسع انه يجب
ان يفعل في بعض ذلك الوقت بحيث لو فعل في اي جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان في زمان معين من ثانيه
وهذا نظير ما يعين مختصه من جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك من سوء اختيار
المكلف كما اذا اختار المكلف ايقاع مطلق الصلوة في خصوص الدار الغصبي الثاني ان الدليل في ان النهي عن الشيء
عن هو امر بضده ام لا ليس هو التبادر في الامر في ادعاء العينية ولا استلزام ولم يكن استبعاد الادلة بملاحظة ما سبق
والحق عدم الاقتضاء ولو دل الدليل على الامر بضد ما بخلاف الامر فانه يقتضي النهي عن جميع الاضداد ولا الدليل الذي
ايضا فيه قوة لان وقد يقال لو دل على النهي عن الضد تنزيها لصار جميع المباحات مكروهة لاستيعاب استغراق الوقت
بالمندوبات فتامل والحق عدم الدلالة فيه ايضا ويظهر من ذلك الكلام في المكروه وضده ايضا قانون لا خلاف
في ان الامر بواحد من امرين او امور على سبيل التخيير ظاهرا واختلفوا في المامور به فذهب اصحابنا وجمهور العامة
الى انه كل واحد منها على البدل فلا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايهما فعل كان واجبا في نفسه لا ان يكون بدلا
عما هو واجب وذهب الاشاعرة الى انه احد الابدال لا بعينه وهناك اقوال اخر شاذة فيه انه هو الجميع يسقط بفعل
البعض ومنها انه معين عند الله ولكن يسقط بدونه والاخر وهما ايضا للمعتزلة ومنها اكبر كل من الفريقين منه ونسبه الى
الاخر وهو ان ما يفعله المكلف ويختاره هو الواجب عند الله فيختلف باختلاف المكلفين وكلها باطلة بما عدا الاول
والاعتبار ناجز الاقوال القولان الاولان ولكن الاشكال في تحقق معنى التخيير على مذهب الاشاعرة من جهة ان
الكلي لا تعدد فيه ولا تخيير فيه والالزام التخيير بين فعل الواجب وعدمه ويندفع بان المراد التخيير في افراده فان
مجال التعلق ويشكل هذا بالواجبات العينية فانها ايضا كليات تخيير في افرادها ويمكن دفعه بان الكلي في التخيير
حصلي منتزع من الافراد تابع لها في الوجود كاحد الابدال بخلاف في العينيات فانه متاصل وعلة الافراد سابق عليها
طبعا وقد يجتمع الاعتباران كالكفارة بالنسبة الى الخصال فالخطاب بالكفارة عينا يستتبع التخيير في افرادها
والخطاب باحد الخصال تخييرا وبقي الكلام في ثمرة النزاع بين الفريقين فربما قيل ان النزاع لفظي وليس كذلك
طيل العائدة في المقصد ومما يمكن ان يكون ثمرة انه اذا قلنا ان باقي ثلث واجبات شرعية فعلى الوجوب من الشارع
جاء فيها فيتر نفسه تنزيه بالاتيان بخصال الكفارة الثلث مط على الاول بخلاف مذهب الاشاعرة فان الخطاب
لم يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلي المنتزع منها واما الدليل على المذهبين فالاولون يتمسكون بالتبادر من قوله
تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان الظاهر

الطعام والكسوة والتخيير على سبيل البدلية ولا شاهد يقولون كلمة او لاحد الشيئين او لاشياء اجمعها
واذا جاز تعلق الامر بواحد مبهم كما هو محقق ومستقيم والنص دل بظاهره على وجوب الفعل بمقتضى ظاهره وكل
وجه وما كان هذا اصل الجنس قبيل الغائلة فلنقتصر على ذلك ولا نطيل الكلام بالكلام في سائر الاقوال وعليها
وقد اطنبنا الكلام في تعليقاتنا على التهذيب فائدة قد عرفت ان الكلف بالواجبات العينية اينما يتعلق
في ضمن اي فرد شاء وهذا التخيير عقلي فاعلم ان الافراد قد يكون بعضها ازيد من بعض فالامثال بالامر بالتصدق
بكل درهم ودينار ويطلق الذكر في الركعتين الاخيرتين على القول بتعيين التسبيحة واكثره هكذا وكذا
الواجبات التخييرية فقد تكون متفاوتة في الحقيقة مختلفات في الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام في الوطن
الاربعة والاربعين والخمسين في بعض منوي جات البقر والستة والخمسة في ضرب التاديب واختلفوا
اتصاف الزائد بالوجوب على اقوال اظهرها انها وهو انه ان كان حصوله تدريجيا بحيث يوجد الناقص قبل
القول الزائد كما في التسبيحة في الاول والاربعين في الثاني فالتخيير في الوجوب هو الاول لانه يحصل الطبيعة
في الاول وبه يحصل الامتثال وحصول الحكم الافراد في الثاني فلا يلزم بل ذلك هو الحق لكونه فردا من الواجب
نعم اختيار مستحب لكونه اكمل الافراد فيكون ثوابه ازيد ويدخل هو دليل من اطلق الوجوب ونقل من صرح
الشارح واما القائل باستصحاب الزائد فيستدل بانه يجوز تركه لا الى بدل فلا يجب فيه ان الاصل براءة عن
الجميع وعلى ما ذكره يلزم تكرار النسخ فيمن يجب ثلث اصابع اذا نقص كون الاثنين مستحبا والواحد نسبا وعلى ما
ذكرنا فالواجب واحد وهو اكمل افراده ويكون جعل التمام مخيرا مخالفا للقصر فلا يكون تخييرا بين جزئي الواجب
واما نقض ذلك لا يجوز الاكتفاء بالركعتين اذا نوى التمام او لا فتن برفع الاشتغال ولا تكتفي ولا تنوي
لا خلاف في جواز الامر بشيء في وقت يساويه كصوم رمضان كالامثال في عدم جواز الامر بشيء في وقت
يتضيق عنه لزوم الحالة اطلاق الاداء على جميع الصلوات المدركة ركعة منها في الوقت اصطلاح او من جعل الشارع
للنص الصحيح المستفيض بان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فيكون ذلك شرعا بنقل لمراد الشارع
ايضا ويتفرع عليه كونه مؤديا للجميع ويضعف كونه قاضيا مطلقا اولا وقع خارج الوقت كالصبح بدرك تعيين
الفواعل واختلفوا في جواز الامر بشيء في وقت يتسع عليه ويطلق عليه الواجب الموسع والحق وقوعه وفاقا
لاكثر المحققين لامكانه عقلا ووقوعه شرعا اما جوازه عقلا فلانه لا مانع منه لا ما تخيله المنتهى من لزوم ترك
الواجب وهو باطل جزما لانه يلزم لو تلبس في جميع الوقت فكما انه يجوز تخيير الشارع بين افراد حقيقة الحقائق
يجوز تخييره بين افراد منتفية الحقائق متمايزة بخصوصيات اجزاء الوقت ونظير ذلك التوسعة في المكان
كوقوف عرفات وغيرها واما وقوعه فلامر بصلوة الظهر وصلوة الزوال وغيرهما وقد كان تطبيق اول جزء

من الفعل

من الفعل اول جزء من الوقت واخر باخر جزء مراد اجماعا وغير ممكن عادة في الاغلب وكذا تكرير الى انقضاء الوقت
ولا مرجح لاحد من الاجزاء على الاخر فيتعين ان يراد ما ذكرنا جوازه عقلا وهو التخيير بين الايقاعات الممكنة في اجزاء
ذلك الوقت والخصم لما حال التوسع للزوم خروج الواجب عن الوجوب فيلزم المحذور في تاويل امثال هذه الاوامر
فافترقوا على مذاهب فذهب بعض الشافعية الى اختصاص الفعل باول الوقت ونقل ذلك عن ظاهر المفيد وابن ابي
عقيل بل نقل عنهما العقاب على التاخير وصيرورته قضاء وطلقا ان مرادهم بالعقاب هو اذا تركه رأسا لا بعد كون
العقاب على الترك في الجميع لكن يرتفع النزاع بل بعض العقاب على الترك في الاول ولكنهم يقولون بالعفو عنهما بعد
فعله ثانيا واكثر المتاخرين فانه لا عفو حتميا فيها فلو سعة في وقت الفعل يحقق لو لم يكن الوقت هو الاول
يلزم كونه قبل الوقت وهو باطل كما في الصلوة قبل الزوال وفيه انما يتم في مقابل من خصه بالاخر مع ان اطلاق الشارع
على قوله ايضا ثم المنقض بتقديم الزكوة قبلا وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس واما غير فنفي فيخرج عن ذلك ويرد بعض
الحقيقة الى اختصاصه بالاخر محتجا بلزوم المعصية في التاخير لا وهو منفي بالاجماع وفيه ان الاجماع لم يرد على المعصية
ومع حصول العفو فلا يضر كما ورد ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله فصل الفارق وقيل التخيير بين الاجزاء
اول الوقت ظهر كونه واجبا والا فعل فعلى في الاول لكنه قد يسقط الفرض فلعله اذا ان الوجوب مشروط بادراك
جزء الوقت وهو في غاية الوهن بعد ما بينا وقد ذكروا في تفسير وجوبه وجوها ذكرناها خارجة عن حاشي التهذيب
لانه ثلث في ذكرها وعلى ما اخترنا من كونه من باب التخيير في الايقاعات فهل يجب في كل من الاجزاء بدلية العزم عليه لانا
حتى يضيق الوقت فيتعين الواجب او لا قولان اظهرهما العدم لعدم الدليل وعدم الدليل ولانه لا امر عليه
باحد من الدلالات واما ما نقل الادلة فمن جوازه مثل سائل الادلة الملابد من مساواة البدل والمبدل والعقل
والعزم متعدد ومن لزوم تساويهما في الحكم والفعل مسقط للتكليف دون العزم وفيه ان تعيين البدل منه هو الايقاع
الى ان يتضيق فيتعين ومثل دعوى القطع بان الامتثال بالفعل يحصل من غير جهة البدلية وفيه ان ثبوت البدلية
لا يقتضي حصول الفعل من جهتها وقد يجاب ايضا بان البدل هنا تابع مسبب عن ترك مبدله كالتيمم بدل الوضوء
وكخصال الكفارة على القول بالترتيب وكتحصيل الظن بوقوع الكفاية عند تركه في اطلاق البدل عليه اصطلاح
وجهة البدلية لا يعتبر في مثل ذلك احتجوا بانه لو جاز الترك بلا بدل لما فصل عن المندوب وفيه انه لا كلام لنا في الترك
لا يجوز واما في الباقي فالبدل محقق وهو كاف والحصر من الواجبات الخارج بالوقت ويلزم خلو الترك عن بدل فيما اذا
فجاءه ولا نم لجواز التاخير وفيه ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب في الجملة وحصول عليه انه لو لم يفعله كان تاركا
مع ظن الموت او مع فرض بقائه الى اخر الوقت لا يستحق العقاب وسيجيء انه يجوز التاخير مع ظن السلامة فالموت
مع عدم التحصيل لا يخرجه عن الوجوب وبانه لا الاولاد لزم تساويه في الوقت وقبله فيخرج عن الوجوب وفيه ان تركه في الوقت

ليس بعد ذلك البدل وهو الجزء الاخر من جنسه بخلاف ما قبل الوقت وما بعده فيه حكم خصال الكفارة
لسقوط كل بفعل الاخر وحصول العصيان بتركها وغير ان سقوط كل بفعل الاخر يجوده لا يستلزم الوجوب
ان اريد بعد الرخصة في الترك وان اريد حصول العصيان ايضا بتركها فهو اول الكلام فان الكلام انما هو
قبل تضيق الوقت مع ان كون الرخصة في الترك لاجل اختيار العزم لا الفرد الاخر مع تسليم وجوب العزم فكيف
يقال انه ليس من جهة انه بدل الفعل بل لان غير الفاعل يجب عليه العزم على الواجبات اجمالا او تفصيلا حين استشعارها
تلك وهو من احكام الايمان ولوازم المؤمن ولا اختصاص لهذا الواجب الموسع ولا بما بعد الوقت لا يجب لحدوث
سنة فوجوب العزم ليس من جهة انه بدل الواجب ولكن لما كان العزم على الفعل بعد وقوعه مستفادا فيوم بعد
الفعل انه كان احد الواجبين المخيرين ولسقطه لا الموسع انه قد يتامل في اصل وجوبه ايضا لان غاية الامر انه
يجب على المؤمن ان لا يعزم على الترك حين الالتفات واما وجوب العزم على الفعل فيه اشكال ولا تلازم بينهما كما
توهم المتوسط الواسطة واما بقي ما قيل انه لو وجب العزم فيلزم انقسام بدل اخر في بعض الاحيان مثل العزم على
صوم رمضان او اختيار سفر مباح ولم يقل به احد **تتميم** التوسعة في الوقت اما محدود كالظهر او غير محدود
مثل ما وقته العمر كالحج وصلوة الزلزلة والنذر المطلق وتضييق الاول بتضيق وقته او بظن الموت والثاني بظن الموت
وضيق ظن الموت انما يظن بعدم التمكن فيعصي من ضاق عليه الوقت وان لم يفوتها فان لا يقين بالبراءة الا بحصولها
بذلك وتحصيله واجب عند استشعار الفائت بقضاء والمراد اليقين في مواقعة الامر والطاعة لان براءة الذمة لا تحصل الا بالاتيان
في ما يعلم او ظن بطلان الظن فيهم ذلك ثم لو ظهر بطلان الظن فالتقصير العصيان لانه وكلت بالعمل بالظن وقد فعله فصار عاصيا
كالمرتكب امرا ظنه الاجنبية وشرب خلا ظنه الخمر وبعض ذلك فلا ريب في العصيان فما لا اشكال في انه قضاء
اداء الاشهر لا قوى الثاني لانه وقع في وقته وقيل انه قضاء لوقوعه بعد الوقت بحسب نفس وضعه ظاهرا وانما
ظان السلامة الذي فاجاه الموت فلا عصيان عليه بالتاخير وقيل بالعصيان فيما وقته العمر للزوم خروجه عن الوجوب
لا بمضي الوقت فانه يجوز التاخير فيه الى تضيق الوقت وتعين الوجوب وهو مشكل بحث لان ذلك يوجب في الجملة
لو ظن السلامة الى اخر الوقت مع ان غير المحدود ايضا يتضيق وقته ويتعين عند ظن الموت **تنبيه** ومما يتفرع على
توسيع الوقت والتخيير فيه التخيير في لوازمه بل لازم الاشياء فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت
في جزء اخر فالمكلف في اول الظهر انما هو مكلف بطلوب صلوة الظهر وهو الفعل باعتبار حال الوجوب في مسئلة الحضر
في السفر لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام اول الوقت لان المكلف مخير في اول الوقت باداء صلوة الظهر
في اي جزء من الاجزاء ويكون الحال الفائت في الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام والصلوة بالتيمم والغسل والوضوء وصلوة
الخوف وصلوة المريض وغير ذلك فتخيير المكلف في ايقاعها في هذه الاجزاء تخيير في لوازمها فانهم ذلك واضحة

وان شئت



وان شئت تقريبا اوضح في عقد الاشارة من ملاحظة ما دل على توسيع الظهر وما دل على باعثة السفر مثلا
كما يستفاد اقل الحمل من الايتين فليتامل **قانون** الواجب الكفائي ما قصد به غرض يحصل بفعل البعض وان
الغرض يحصل من كل واحد من المكلفين او بعض معين منهم كحفظ النوع النبي او لا ويجوز مقابلا وفي شرعا
كانجاد المقصود منه حفظ الاسلام واذا كان الكفائي يصلح الميت المقصود ومنها احترام الميت والمخاطب واجب على
الجميع ويسقط بفعل البعض كما قيل بتعلقه بالمجموع ولا كما قيل بتعلقه بالبعض غير المعين لنا انهم لو تركوا اجمع
لذموا بالترك واستحقوا العقاب جميعا باتفاق الخصم وهو معنى الوجوب واما السقوط بفعل البعض فلما يجي
حجة القول الثاني انه لو تعين على كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون تحصيلا
الى اخطاب جديد بل الاخطاب خلافه فلا يسقط بخلاف الايجاب على المجموع من حيث هو فانه لا يستلزم
الايجاب على كل واحد ويكون التاثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض والجواب بان سقوط الامر قبل الاداء قد
يكون بغير الفعل كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض ولم يجب السقوط الى
فعل البعض وبان البعض الوجوب لو لم يتعلق بكل واحد فكيف ينوي كل منهم الوجوب وحجة الاخرين وجوه
الاول ان الوجوب لو كان على الكل لما سقط بفعل البعض وتخلفه استبعاد محض وضلل جري في الواجبات
العينية ايضا كاسقاط الدين رجل باداء متبرع عنه الثاني انه كما يجوز الامر بواحد منهم انفا يجوز الامر بعض منهم
فان ما يصلح ما انما هو الاثنان وقد اتى وسقط بفعل الى بعض كان فيكون واجبا على بعض منهم وتعيينه فيما
مع الفارق لانكم تقولون بتاثيم الكل على ترك ذلك البعض المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر بواحد منهم فان التاثيم ليس
الا على ترك الواحد بل التاثيم للكل حين ترك الكل ودليل على الوجوب على الكل ولا معنى لعقاب شخص عن شخص اخر
فتش النزاع اذن انما هو في اتصاف كل واحد منها بالوجوب وعدمه اذا صدر عن الكل ويخرج عليه ثمرة الثالث
قوله خلل فلو اقتصر من كل فرقة الا مرة فان التقديم والمهد بل على طائفة منكرة صحيحة واجب بان المراد بان غير
الوجوب مجاز بين الادلة مع ان اشتغال الجمع بموجب خلل النظام والعسر والحرج وكان الشروع واجب فلا تام
واجب فلا تام فالسقوط انما هو بعد القضاء ثم ان الواجب الكفائي لا يسقط الا مع حصول العلم بفعل الاخرين على
بعض الظن الشرعي مثل شهادة العدلين ونحوها فيه ولو كان الاقرب الاعتبار والظاهر ان مجرد العلم بحصول الفعل من
مسلم يكون كافيا حالا لتعلقه على التحقيق ويقتضي الادلة الفاطمة فلا يعتبر العلم الذي قام هذا الكلام في الفروع **قانون**
اختلفوا في ان الامر المتعلق بالكل ظاهر اهل المطلوب به هو الترتيب الجمعية او الجمع في المطابق المهية لكن الحصول
وصرح بعضهم بوصفه بالحقيقة ايضا لانه هو الموجود في الاعيان ولا اقرب الاول للتبادر عرفا ولان الاوامر ماخوذة من
المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ونقل فيه السكاكي اجماع اهل العربية وكاجتهد

المهية لا طلب ذلك الحد بت مع ان الاصل عدم الزيادة والثاني من يدعي ان المطلوب هو الفرد ايضا لا يمكن ذلك بحسب
اللفظ والعرف والفقه ولكنه يدعي ذلك بثبوت القرينة على خلافه من جهة العقل تقديرا لهم لا يمكن ذلك نعم
من الوارد ضل انهم يقولون في بحث اذا كان الطلب او النكرة او المفرد وغير ذلك ان الامر لا يقتضي الا طلب
الماهية فلعل مرادهم ان حقيقة اللفظ وان كان يقتضي ذلك لان العقل يحكم بان المراد هنا هو الفرد لان مطلوب
الشارع هو ما يمكن وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الشارع للزوم التكليف بالمحال والماهية ما لا وجود لها في
الاعيان فثبت ان المطلوب هو الفرد وجوابه ان المستحيل وجوده في الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا يكون مع قيد
وتشخص واما هي لا بشرط فيمكن وجودها بايجاد الفرد والممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به فيكون الفرد
من مقدمات حصولها فيجب من باب المقدمة وبذلك لا يستلزم نفي مطلوبية الطبيعة فان قلت القراءة في هذا الاصل
متفرع على القول في وجود الكلي الطبيعي وعلى ما ذكرتم انما يتم على تقدير تسليم وجوده ولعل الخصم لا يسلم ذلك
قلت اما لان ما حققه المحققون هو وجوده وان وجوده عين وجود الافراد ويشهد في عدم ريبا ان المقام
يتم بدون ذلك ايضا فان منكري وجود الكلي الطبيعي لا ينكرون ان العقل ينتزع من الافراد صورا كلية مختلفة تارة
من ذواتها واخرى من الامور المكتنفة بها بحسب استعمالات مختلفة واعتبارات شتى كما صرحوا به وان
لم يكن لتلك الصور وجود الا في العقل بل تلك الصورة هو الكلي الطبيعي على مذاق هؤلاء ولا ريب ان لفظ اتحاد
مع الفرد يصدق عليه عرفا وعدم وجودها في الخارج انما يظهر بعد التدقيق الفلسفي واما اهل العرف فلا يفهمون
ذلك ولا يفرقون بين ما كان وجوده متاصلا ومتحققا او بالاضافة والاعتبار ويفهمون من الامر ان مطلوب
الامر هو هذه الطبيعة المطلقة لا بشرط غاية الامر استعمالها في ضمن الامر لا بايجاد الفرد ولا ضير فيه مع القدرة
عليه بالواسطة ويكفي في انفهامهم ذلك قولهم الامر لا ينافي عما به لا ينافي مع وان كان امرا اعتباريا وحاصله ان
ان اهل العرف يفهمون من ذلك ان الخصوصيات المعينة لا مدخلية لها في الامتثال ويكفي تحقق هذه المفهوم
في الخارج على اي نحو يكون وان كان اعتقادهم تحققه في الخارج فاسد في نفس الامر ولا يضر فيه وهذا الاعتقاد
في حصول الامتثال نعم هذا التابع غير في المسائل الحكمية على انا نقول غاية ما دل عليه دليلكم ان المطلوب لا بد ان
يكون هو الفرد واما تعيينه وتشخصه وارادة فرد معين فلم يدل عليه دليل من اللفظ ولا من العقل ولا ريب ان فردا
من الطبيعة ايضا كلي لا تحقق له في الخارج على ما لكم وارادة فرد خاص بحكم بحت فان قلت انا نريد من فرد تا احد
الافراد بمعنى ان المطلوب هو كل واحد من الجزئيات المعينة المتخصصة على سبيل التخيير فيتعلق الطلب بكل واحد منها
على سبيل التخيير وليس ذلك من باب التعلق بالكلي قلت فقد مر الفرق بين الواجب التخييري والعيني وان تخيير
المكلف في افراد الواجب العيني ليس من باب الوجوب التخييري فكلا الطريقين فرق بينهما مع انهم نازعوا في الواجب

التخييري

التخييري على القول بشقه ولم يناز عوا فيما نحن فيه اصلا وهو من اعظم الشواهد على ان المطلوب هنا شيء واحد
وان التخيير بين الافراد انما هو من باب حكم العقل من جهة وجوب المقدمة او من خطاب الشرع ايضا بخطاب تبعي
لا ان يكون خطابا مستقلا كما هو مقتضى قول الخصم فانه يقول ان مطلوب الشارع على الامر المتعلق بالكلي هو
الاداء تخييرا بالاصالة ونحن نقول بان وجوب المقدمة يقتضي الرخصة في اتيان ايهما شاء تبعا للخطاب بالكلي
الافراد في الواجبات التخييرية لا بد ان تكون منطوية بالذات ومنفصلة والحكم هنا التخيير في اتيان هذه الطبيعة في ضمن
اي فرد من الافراد شاء فالتخيير بينها ليس من حيث كونها متفرقة متاصلة بل انها من حيث انها مصاديق لهذا المفهوم
فتول الكلام في وجوبها الى تحصيل الامتثال بايجاد المفهوم وتحصيله في الخارج ولو في نظر اهل العرف وما يلزم من كونه
خطابات الشارع مجملا فان قلت على ما ذكرت من كفاية مطلق ايجاد الكلي مع الفرد فيصح اطلاق الكلي وارادة الفرد منه
وان كان وان كان الاتحاد غير واقع في نفس الامر فلا مجاز قلت فرق بين قولنا ايتني برجل وانا في رجل وسلم امره
الى الرجل لا الرواة والمسلم في كون الكلي حقيقة في الفرد هو الصورة الاولى وفي الثانية اشكال فان الفرد مشخص
خاص وانما علق الحكم على المطلق اولا ليسري الى الفرد والمطلوب في ضمير المتكلم انما هو الرجل الخاص مثل قوله تعالى
وجاء رجل من اقصى المدينة فلم يعلق الحكم اولا الا على الفرد الخاص ولم يعتبر من اللفظ دلالة على الخصوصية وبذلك
يمكن ادراجه في تحت الحقيقة ايضا واما الثالثة فلا اتحاد فيه الى الفرد لا اولا بالذات ولا ثانيا ولكن لما لم يكن الا
الا بالفرد وجب من باب المقدمة ولا ريب ان الامر من قبيل الثالث فلا ريب ان ارادة الفرد من ذلك مجاز واما ما يقال
من ان الخلاف في هذا الاصل انما نشاء من عدم التمييز بين الماهية لا بشرط وبينها بشرط لا وجل كلام الثاني على ارادة الثاني
بعيد من انظار العلماء **تنبيه وتحقيق** اعلم ان صيغة الامر مثل ضرب لها اعتبارات ثلث بلاحظ الكلية
والجزئية بالنسبة اليها الاولى ملاحظة كونها كليا بالنسبة الى الطلب الراجح فعلى القول بكونه حقيقة فيه فاستعمالها في
كل واحد من الوجوب والندب استعمال في افرادها والثاني ملاحظتها بالنسبة الى افراد الضرب والثالث ملاحظتها
بالنسبة الى المخاطبين وهذه المواضع متغايرة بالذات وبالحكم ووضعها بالنسبة الى الثالث حقيقي بنسبة الموضوع
له هو الافراد فلا مجاز في استعمالها في الافراد على ما هو المحقق في وضع الافعال والحروف واما الاولان فقد مر
حكم الثاني منهما هنا مفصلا والوضع هنا وضع المشتقات والمحذوف فيه هو المادة واما الاولى فالكلام من باب وجوب
رجل من اقصى المدينة وكونه حقيقة في هو الاجل التعلق بالطبيعة والكلي فيه الوضع فيه ايضا كما يقرر انما هو متعلق
بالهيئة للمادة ولكن مع قطع النظر عن النسبة الى الفاعل وقد اشتبه الامر على بعض المحققين حيث جعل الامر من حيث
كيفية الطلب وضعا حرفيا كوضعه بالنسبة الى الفاعل ملاحظة النسبة الى الفاعل **فائدتان** الثاني عدم جواز الامر
مع العلم بانتفاء شرطه ونفع ذلك يستدل في رسم مقدمة وهي ان الواجب المشروط اعني ما توقف وجوبه على امر

عليه وجوده اما يعلم بتصريح الامر مع الاشعار اما مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا او بحيث يجب المقدمات
على من كان حاضرا ونحو ذلك او بحكم العقل مثل توقف الواجب على المكلف منه فيتوقف عليه وجوبه ايضا لئلا يلزم التكليف
بما لا يطاق ومعنى الشرطية اي التعليق على ما يفهم منه هنا مما لا يصح على العالم بالعواقب ولا يحسن الشرط منه على ظاهره
فان ظاهره الجهل بالوقوع وهو ينافي العلم فيحمل الاشتراط اي يكون مطلقين ثبوتي بالنسبة الى الواجب وسلبي
بالنسبة الى الفاعل ثم اشتراط الامر بالنسبة الى المكلف والامر انما يحلبين فالعبارات الشاملة لظاهر الكلف من
ومنها ما يحصل العلم بكونها مطلقا بالنسبة الى الشروع فيه كالفرض السابق في اول الوقت على ان يحسن صادق بقائه بكونها ما يحصل
الى التمام ومنها ما يحصل الظن بالاطلاق بالنسبة اليها كالصحيح السليم الذي يظن بقائه الى ان يتم الواجب ولا ريب
انه مع هذا الظن يجب الاقدام على الواجب بعد دخول وقته بل قبل الدخول فيما يتوقف عليه ايضا كما يلج من الجلد
السابق وهذا مما لا ريب فيه بل لا يمكن تحقق التكاليف الشرعية الا بذلك سيما في المضيقات ومن ارسال الرسل وانزال
الكتب وشرع الشرائع بل مدار نظام العالم واساس عيش بني آدم على ذلك فيكفي الظن ويجب التعبد به والقول بان
التكليف بالنسبة الى اجزاء الكلي به فهو مع انه في محل المنع بالنسبة الى الاجزاء المقصودة من الكل كما ذكرنا
في مقدمة الواجب لا يتم العلم قبل حصول ذلك الجزء وبعد تحققه يخرج عن المتنازع مع ان الكلام في نفس التكليفات
لا اجزائها والمراد بالشرط في محل النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرطا للوقوع ايضا كالتمكن والتمكن من الفعل وبات
العقلية الحضرية وعدم السفر وعدم الحيض للصوم فيما جعله الشارع شرطا للوقوع اولا كالنصاب والحول
في الزكوة واما حصول ارادة المكلف من ذلك فهو لا يتم الا على مذهب الجبرية وبالجملة لا كلام فيما كان مقدمة للوقوع
فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلوة لانه يجب تحصيله كالواجب ولا يلزم من الامر انما لم التفاته نفس وقبح
وان علم انه يتركه اختيارا لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار اذا تقرر هذا فنقول لنا ذهبنا مما بين من الكلام الاول
انه هل يجوز توجيه الامر الى المكلف الفاقد للشرط مع علم الامر بانتفائه ولم يكن المراد نفس الفعل المامور به بل كان
المراد مصلحة اخرى حاصلة من نفس الامر من العزم على الفعل وتوطين النفس على الامتثال ولا يلاحظ الامتحان ام لا
انه على يجوز ارادة نفس المامور به مع العلم بعدم الشرط ام لا والظاهر كليهما ما وقع النزاع فيه ولكن المتداول بين الاصوليين
المجيد في تقريراتهم هو النزاع الثاني وقد اختلط المقامان على كثير منهم كما يظهر من استدلالاتهم والحق في المقام الجواز
ولا يعتبر في الامر ذكر سوى ذلك الا العبد في شرح التهذيب حيث قال ان ذلك غير جائز لما يتضمن من
الاغراء بالجهل لما يستلزم من اعتقاد المامور ارادة الامر الفعل المامور به منه ويظهر ذلك من صاحب المعالم ايضا
في اواخر المبحث وفيه انه لا يتم في ذلك اما اولا فلما بينا انه قد يحصل العلم للمامور بكونه مكلفا باصل الفعل لاستصحاب
شرط التكليف بل المدار على الظن فلا يستلزم الاعتقاد الجازم ولا يضر الظن مع انكشاف فساده كما هو الشاهد في الجزئيات

الشاهد

الشاهد الظاهرة الكلية مع ان كثيرا منهم لا يتمكن عن الاتمام والا لانتفى الواجب المشروط غالبا فاذا الامر كون ذلك
لاستعمال مجازيا اشعرت قرينة وغيرها فانتفى اذا كان حين وقت الحاجة واما حين وقت الخطاب فلا يصح
كما يجيء تحقيقه واما ثانيا فانه لك يستلزم نفي التكليف عليه ظاهرا فان ظاهر الحكم الثابت على القول بجوازه قبل
حضور وقت العمل بالملازمة اما اصل ان الامر حقيقة في طلب نفس الفعل ويجاز في طلب العزم عليه والتوطين له
لتحصيل الامتحان وغيره والكشف علم الشرط قرينة على ذلك مما يتوجه من الخطاب وما قيل ان الامتحان لا يجوز في حقه
تعالى لانه عالم بالعواقب فيه ما لا يخفى اذ لا نسلم ان الامتحان في حضور العلم للامر بل قد يكون للعبد والمكلف
فلا نام الحجة كما لا يخفى وبما ذكرنا يعلم الجواب عما يقال في هذا المقام بانه لو جاز الامر لجاز صلاته في اصل الامر بما ذكر لما دل
الامر على وجوب الفعل ثم ولا النهي عن ضده ولا على كون المامور به حسنا فان الدلالة على المذكورات انما هي من جهة
الصيغة فلا يخرج منها الا بالقرينة على المجاز وبعد الاستعمال لا يوجب الحقيقة حتى يحصل الاشتراك الموجب للاجمال
من الدلالة ومن علم ارادة المذكورات في بعض الاحيان لا يلزم عدم دلالة اللفظ من حيث هو واما المقام الثاني
فذهب اصحابنا فيه عدم الجواز وجمهور العامة على الجواز وبناء الوجه عليهم يخرج مع علم المامور بانتفاء الشرط
ايضا لنا انه تكليف بالاطلاق اما في ما انتفى فيه ما يتوقف عليه الفعل عقلا فواضح واما في ما انتفى فيه ما جعله الشارع
شرطا للوجوب والوقوع معا كعدم السفر والحيض ونحوهما فلانه يتصور في السفر ومنع في حال الحيض فبعد اعتبار السفر
يجب الصوم فلا يجوز تعلق النهي بمنع شرعا وكذلك يجوز في حال الحيض فيمتنع تعلق التكليف بالوجوب ولكن معه مع اتحاد الجهة
منع كما سيجيء فلا فرق بين ما يكلف بالوجوب ولكن معه مع اتحاد الجهة منع كما سيجيء ولا فرق بين الامر بالامتثال
والمنع بالفعل في قبح التكليف لانه اصار الامتناع من جهة سواء اختيار المكلف فلا ورد ما اجاب به ابن الحاجب وجمع بان
ما لا يصح التكليف به خوالج الاذن لا الاصلي ولا ما اورده من التحقيق بلزوم من محبة التكليف مع جعل الامر ايضا كمنزلة
امتناع الامثال وفيه انا لا نقول بانحصار جهة قبح التكليف في امتناع الامثال بل هو ذلك مع علم الامر به والقبح انما هو في
هذه الصورة احتجوا بوجوه الاول ان حسن الامر قد يكون لمصالح يتعلق بنفسه دون المامور به كالعزم والتوطين
ونحوهما وفيه ان هذا مردود عن الشارع ولا ينافي المدعى لصحة التكليف بما علم عدم شرطه لما يحصل والملازم باطل بالضرورة
من الدين واما الملازمة فلان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واحد الارادة المكلف وفيه ان الكلام في شرط الوجوب
لا ارادة من شرط الوقوع لا خير ثم يصح فلك على القول بكون العبد مجبورا بجبر ان الارادة باطلة مبنية على الشاذ لعلم
يصح ايجاد حصوله نظر وهو باطل بالضرورة واما الملازمة فلانه مع الفعل وبعد تحقق التكليف وقبله لا يحصل العلم
بانتفائه على صفات التكليف الى التمام والمراد العلم بالاتيان به فيما بعد فلا يضر حصول العلم في الواجب الموسع بعد تفضي الوقت
بقاء الواجب حينئذ الشرط عدم الفعل فيلاحظ هذا الكلام بالنسبة الى جزء من الزمان يمكن ايقاع الفعل فيه

الفعل وتقييد بكونه بحيث يحصل العلم كونه مكلفا بعمل العبد
لا يمنع الواجب المشروط لان الامر قبل ما يتعلق به فعل
قد يكون ذلك الامر بكونه مكلفا بعمل العبد
فان الشرط حصول العلم بالتكليف وحصول التمكن
المطلق لا حقيقة بل الشرط والامر بالنسبة الى الواجب
لا منوط بتحقيق الواجب فيقال ذلك على الواجب

وفيه منع الملازمة لجواز ارادة من العلم اعم من الظن المعلوم الجلية كما مرت الاشارة ومنع بطلان التالي لجواز حصول العلم
ووجوب الضرورة فيه وكما ترى وعناد مع ان انقطاع التكليف حال الفعل انما يحل كلام الرازي لو لم يجز ايعلم ابرهيم
وجوب ذبح ولده الا انشاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه قطعا ولا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى فداء
عن الذبح من تحليصا ابرهيم بالذبح الحقيقي بل انما كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول الدية ونحو ذلك بدليل قوله تعالى
قد صدقت الرؤيا انما مجرد قلة الشفاقة عن ان يقدم بعد ذلك بالذبح نفسه بجريان العادة بذلك واما القول بجواز
يكون قاطعا لنبوة موسى وعامة الجوز من المقدمات انه يجب ان يكون المنبئ من جنس المقدمات وفيه ان ذلك لا ينافي
امتحان مثل ابرهيم واشباهه بالفضل الزائد كذا لولد اسمعيل ولا اشتباه بذبح الله ولا ما روي ان الولد ذبح عظيم هو
الحسين عليه السلام ولا اشتباه بتصديق الرؤيا معارض بانه ذبحه مع كون الجاري لا الحال الحقيقي لا يتفق وقد يجاب ايضا
بان ذلك من باب ليس الذي يقول به المشبهة وهو مشكل لان البداء انما هو في الافعال التكوينية لا الاحكام والتشريعية
والتدبيرية فان الاحكام هو النسخ ثم قد يطلق كل منهما على الاخر مجازا فيقال ان النسخ بدا في الاحكام كما ان البداء نسخ في الاحكام
الافعال ويمكن توجيهه بان المراد حصول البداء فيما ظهر لله من الله وعلم من قبله انه يجب ويصدر عنه الذبح بعد الذبح
قوله تعالى اردى في المنام اني اذبحك الا في قوله تعالى بل ذبحك فيكون في المعنى اخبارا عن حصول هذا الفعل في الخارج
بدون منع عن الله تعالى ثم بدا له تعالى فلم يقع في الخارج مثل اخبار عيسى عن موت العروس ثم ظهر خلافه ولكن يرد
عليه ان رؤيته ذبحه في المنام مسببة عن امر تعالى به فيدور الكلام ويشهد بذلك قوله تعالى حكاية عن اسمعيل
يا ابت افعل ما تؤمر فالاولى جعله اما من باب النسخ والقول بجوازه قبل الفعل سيما قبل حضور وقته او من باب ارادة العزم
والتوطين فتامل مع ان حصول العلم لابرهيم من موضع المنع لا يكون بسبب الظن المنع في هذا المقام مع ان الوجوب بالنسبة الى
تعالى كان المكلف واحدا والحال واحدا ايضا مشكل فتدبر ومما يتفرع على المسئلة لزوم القضاء على المكلف اذا دخل وقت
وجوب او حاضت المرأة قبل مضي زمان يسع الصلوة وانتفاء التيمم لمن وجد الماء وان لم يمض زمان يتمكن من المائية
او منع عنها مانع فلا يكون مكلفا بالمائية فلا ينتقض والمشهور انتقاضه ويعلل بمن جهة ظواهر النصوص وبما لو منع
عن الحج في العام الاول ثم مات او تلف ماله فلا قضاء وفرق المسئلة كثيرة وربما يجعل منها لزوم الكفارة على من افطر في
شهر رمضان ثم مرض في ذلك اليوم او حصل له عذر اخر من سفر ضروري او غير ضروري ونحو ذلك وفيه اشكال
اذ لا دليل على انحصار الكفارة في افطار الصوم التام المتفق لا مرين بل قد يجب لانه فعل فعلا حراما وافطر صوم شهر رمضان
عمدا فلم الزمه عليه المعول في التكليف على ذلك وقع الخلاف فيه بين الاصحاب قال المؤلف اختلفوا في المشارع
اذا اوجب شيئا ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز ام لا والظاهر ان الجواز الثابت بالبراءة الاصلية ثابت ح جزما ولنا الاستصحاب
في بقاء الجواز الذي استفيد من الامر فحل النزاع هو في ثبوت حكم اخر شرعي من الاباحة بالمعنى الاعم او استحباب او كراهة



فالاقوى عدم بل يرجع الى الحكم السابق من التحريم او الاباحة او التحريم بالنظر الى الموارد فمن ان يكون من العبادات فيجري فيها
تشريعا بدون الاذن او المعاملات وان قلت فيكون مباحا او المعاملات فالاصل الاباحة من التحريم كما اشار عدم ترتب الاثر
ان النظر الى الاقوال فيما يرد فيه نص فان منهم من قال فيه بالتحريم ومنهم من قال بضد ذلك فما يتوهم من ان المراد
رجوع الحرمة المنسوخة مثلا الى فرضت ثبوتها قبله ايضا باطل ولا الجملة المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الامر بالاباحة
الضمنية مطلقا لا رجوع الحكم السابق وان كان حكما شرعيا منسوخا وهل التراع ما اذا قال نسخت الوجوب او وقفته
او نسخت المنع عن الترك ونحوها اما لو جرد او صرح بنفي جميع الاحكام فلا اشكال استصحاب على جواز الابقاء الجواز بان
الاصل الاجمالي دل على الجواز مع المنع من الترك فالمقتضي للجواز موجود ومنع الوجوب لا يحصل معه اليقين برفعه لحصول
معناه برفع المنع عن الترك فان رفع المركب يحصل برفع احد جزئيه وعلم بقاء الجنس مع انعدام الفصل انما يعلم
لو لم يخلفه فصل اخر وكما يجب ان رفع المنع عن الترك يستلزم جواز الترك فمع انتفائه الى جواز الفعل يحصل الابهة
وفيه ان الجنس والفصل وجودهما في الخارج متحد ووجودهما انما هو في ضمن الفرد فلا معنى للتفكيك بينهما مع ان
الحقيقيين منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام منحصرة في الخمسة فلا يتصور الانفكاك بين واحد من
الفصول الاربعة الى يتركب الجواز معها وما قيل في الاحتجاج من بابة الفصل الاخر فيه ان تحصل الجنس في ضمن
الفصل الاول غير حاصل في ضمن فصل اخر فاذا انتفى الفصل الاول فما الذي اوجب حصوله ثانيا فان قلت ان هذا
مستحب قلت علية الفصل لوجود الجنس والتفرقة بين الفصلين لا يجامع القول بالاستحباب وان قارن
رفع الفصل وجود فصل اخر في الخارج سلمنا لكنه معارض باستصحاب عدم القيد فان جواز الترك حال ثبوت
الوجوب كان مقطوعا بانتفاء حصوله لان مشكوك فيه فان قلت لا ريب في حصول القيد لان جواز الترك
حاصل برفع الوجوب مطلقا فمع استصحاب الجواز يتم المطلوب قلت سلمنا ذلك لكن الاصل عدم الارتباط القيد
فان قلت لا ارتباط القيد امر اعتباري وجود حصول الطرفين واتحاد المورد فلا معنى لعدم اعتباره قلت
سلمنا ذلك لكن نقول الاصل عدم تبعض الحكم وهو مستصحب غاية الامر حصوله عن الحكم بالاستحباب ولا يفيد الا
الانضمام الى نفسه يحتاج الى دليل بل لان اليقين بالانضمام يحتاج الى اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن لانه
لا يحتمل تعلق المنع بالمنع عن الترك فقد يحتمل التعلق بالجزء فلا يبقى قيد ولا معنى لعدم اليقين بالانضمام الا هو لعدم
اليقين ببقاء المنضم اليه فان بقاء المنضم اليه اعني الجواز مستصحب حتى يثبت اليقين بخلافه والاستصحاب لا يوجب
اليقين فتعارض الاستصحابان ويبقى الشك في المورد بلا حكم وبيانه اخر فان الاصل بقاء الجواز الذي في ضمن
الوجوب لا الاصل عدم تحقق الاباحة بالمعنى الاعم او الاستحباب فان جميع الاحكام الشرعية الاصل عدمها ومن طرق بان
البحث على ان الباقي على القول بالبقاء هو الاستحباب لا الاباحة وغيرها اما توهم فان جنس الوجوب هو الطلب الراجح فان

هذا الاصل وان تأمل وعمر لا يجد في الآن امر فرع الاعادة وهو بعض الاصحاب من تفريع جواز الجمع بعد انتفاء الوجوب الخيالي
نفس شرط حصول الاعادة وتحريم لبقائه بلا دليل والعبادة بلا دليل حرام وهو باطل كما ستعرفه ان شاء الله تعالى وكيف الفروع
عظيم الفائدة وهو الاشتهار في السنة من ان بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام والتحقيق خلافه كما بينا في محله فرعه
ان القضاء تابع للاداء والتحقيق خلافه ومن اذا توضأ لا يجزيه عن الغسل كما تعلم ومنها انه لو نذر ايقاع صلوة في مكان
لا رجحان فيه والتحقيق انه لو نذر ايقاع صلوة الظهر مثلا او نافلة في مكان لا رجحان فيه والتحقيق انه لو نذر فلا يعقل
على القول باشتراط الرجحان في النذر واما لو نذر ايقاع ركعتين مبتدأة في المكان المذكور فيضعف لان عدم اعتبار الغاية
لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد ان ينعقد ويفعلها ولو في غير ذلك الموضع بل لان مورد النذر هو ذلك الفرد وهو
راجح باعتبار الحل الموجود فيه ومنها ما لو باع العبد المأذون او اعتقه فهل نفوذ المرجحان بل الوجهان بناء بان لو سرى كونه
وكيلا ايضا نفذ لان الحاصل من جهة كونه مأذونا قد وقع وبقي كل الاذن الى غير ذلك من الفروع مثل ان ينذر ايقاع صلوة
خاص فات قبل ذلك فلا يجب ايضا بل الظاهر كما لا يجوز الاستصحاب في الاجزاء العقلية لاثبات الاحكام الشرعية كذلك
لا يمكن الاستدلال عليه بمثل قوله عليه السلام ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فأتوا منه
ما استطعتم لخلاف الاجزاء الخارجية فيجب غسل الاقطع بقية العضو في الوضوء ونحو ذلك واما انتفاء الشرط فليس محل
بحث في شيء فيما نحن فيه فتفي المشروط راسا وهو ليس شيئا جزما وبديهة نحن ده انا فانا في جميع الازمان ومسئلة جواز
الجمع المنفي قد مر في هذا القبيل ومما قررنا يظهر لك ان ابن الشارح حال فتح الاستحباب وفتح الكراهة وغيرهما وكذلك الكلام في
اقسام العام والخاص **قانون** الاخوان الامر يقتضي الاجزاء وتحقيق هذا الاصل يقتضي رسم مقدمات **الاولى**
الاجزاء هو كون الفعل مسقطا للتعبد به وانما يكون اذا اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه وقيل هو عبارة عن
اسقاط القضاء كما سيجيء تنقيحه في المختصر وهو اخص من الصحة اذ مورد الصحة اعم من موارد التعبد فيشمل العقود والايقاعات
بخلاف الاجزاء فانه مختص بموارد التعبد فكان الاجزاء في العبادات هو اللازم المساوي لصحتها وتعريف الاجزاء بالاسقاط
تعريف بالمساوي وهو ممنوع لخلاف المقصود والاولى ان يعبر عن المعنى الاول بحصول الامتثال وعن الثاني
بسقوط الفعل ثانيا اعم من الاعادة والقضاء فان ما لا يكون مسقطا للقضاء لا يكون مسقطا للاعادة وهذا في اول الكلام من
من غير ان يذكر صرف الفعل ايضا وانما يساعد العبارة ويشهد بذلك انفهامهم على كلامه الامر على الاجزاء بالمعنى الاول دون
الثاني **الثانية** كون الامر مقتضيا للاجزاء هو اذا اتى به المكلف على ما هو مقتضى الامور المفهوم منه بحسب الشرائط
المستفادة عادة في الشرع بحسب الفهم وعلى مقتضى تكليفه كما عرفت ولكن الاشكال في حقيقة الامر وتعيينه فان
التكليف قد يكون بنحو لا يحرز في نفس الامر وفي حصول العلم به للمكلف واستجماع جميع الامور المعتبرة فيه على سبيل
اليقين وقد يكون كذلك ولكن المكلف لا يحصل له سوى الظن به واستجماع تلك الامور كما يحصل للجاهل في الصلوة

فان

فان اعتماده على الظن المستفاد بحجية مجموعا من العقل والنقل وقد يكون كذلك ولكن الشارع نص بالخصوص على
كفاية الظن عن اليقين كالظهارة الظنونة بسبب الشك في حصول الحدث وكذلك قد يكون التكليف بشيء واضح كالكاشف
لرجله ثابتا مع عدم الاتيان عن الماء والاشكال في ان المكلف مكلف بالعمل بالظن مادام غير متمكن من اليقين وحكمه بالتيمم
لعلم ذلك او مطلقا وعبارة اخرى هل هو مكلف باليقين والعمل بمقتضاه في الحال والماضي الا في حال عدم التمكن منه او
هو منقطع بالظن ولا يترتب على الماضي شيء وكذلك الكلام في البول والبول فمن يتيمم لعدم ثم تمكن من الماء في الوقت فان
قلنا ان المكلف به هو الوضوء في الوقت الا في حال عدم التمكن عند وجدانه اخرى لم يكلف بالبدل بالتيمم ما دام متمكنا
يجب عليه الاعادة في الوقت وان قلنا ان التكليف القطع والتكليف الظني ايضا مطلق فلا والظاهر من الاول يرجع
اصل يختلف باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة الخارج ثم ان الظاهر ان التكليف يتعدد بسبب اختلاف الازمان والاحوال
والمكلف به في الاول مطلقا انما هو الطبيعة لا بشرط المرة كالتكرار والطبيعة تحصل بوجود فرد منها فصلوة الظهر قد
يجب مع الوضوء في وقت ومع التيمم في اخر فبايهما حصلت فقد حصل ما يقول موضع الخلاف ان كان بالنسبة الى
كل واحد من الحالات فلا اشكال في الاجزاء بمعنى حصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة والقضاء بسبب نقصان
النسبة الى ذات التكليف وانما يكون عدم الاجزاء بالنسبة الى الامر لا غير فيوجب القضاء او الاعادة فلا يكشف
عنه وظن طهارته انما هو لحدوث حصول الصلوة بالطهارة اليقينية لا للاختلال في الصلوة بالطهارة الظنية فتعلق
هو لعدم الاتيان بالاولى لا الثانية وكذلك فعل الصلوة ثانيا بالطهارة لاجل الاختلال البول لا البول وان كان
بالطهارة الواقعية وان كان بالنسبة الى مطلق الامر اعم من البدل والبدل فلا اشكال في عدم الاجزاء على سقوط القضاء
بدعوى السقوط حتى بالنسبة الى البدل ولعل النزاع في هذه المسئلة لفظي قال الفرد بقول بالاجزاء انما يقول بالاجزاء
كل واحد من الاوامر بالنسبة الى الحالات التي وقع المأمور به عليها ومن يقول بعدمه انما يقول بالنسبة الى مطلق الامر الحاصل
في ضمن البدل والبدل **الثالثة** محل النزاع في هذه المسئلة كما يلوح على وجهين الاول ان الاتيان المأمور به على وجه يحصل
هو مسقط للتعبد به بحيث لم يقتضي ذلك الامر فعلا ثانيا قضاء ام لا والظاهر ان الخلاف يرجع الى ان الاتيان من اقتضائه
فعلا ثانيا قضاء في الجملة لا بد ان يقتضي فعلا ثانيا اداء ثانيا كما لا يخفى وان كان يكون معنى اسقاط القضاء انه لا يجوز ان
يكون مع امر اخر بفعله ثانيا قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع على الثاني يكون لفظيا اذ لا يمكن انكار امكان ذلك فيعود النزاع
في تسمية ذلك قضاء ونحن ايضا نبقيه هذا التقرير ويجري في الاستدلال على التحرير الاول ونقرر الادلة على ما يطابقه
ثم ان هذا الكلام مع قطع النظر عن الخلاف الاتي في كون القضاء تابعا للاداء او بفرض جديد فالخلاف يجري على التقريرين
كما لا يخفى وكذلك مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة او المرة او التكرار اذ في المرة الطبيعة انما هو التنصيص واسقاط القضاء
على الفعل بالاداء انما هو من جهة عدم الدليل اذ بعد حصول الاداء حصل الامتثال ظاهرا فيمتثل به ثانيا فيسقط الامر ثم يرجع ذلك

ثبوت فعله ثانيا في التكرار انما هو لاصالة الفرد والتكرار ثانيا غير فيه على الحق لعدم دلالته على الاجزاء انما هو من باب القضاء او
الاعادة السابعة القضاء يطلق على خمسة معان الاول هو الفعل كقولهم اذا اصبت الصلوة وبالاقتصار منا سكه
الثاني فعل ما فات عن الوقت المحدود بعد ذلك الوقت سواء وجب عليه في الوقت كذلك الصلوة حيث مع وجوبه عليه
او لم يجب كالنائم والناسي والحائض والمسافر في الصوم او وجب على غير كقضاء الولي وهذا هو المعنى المصطلح عليه
المتصرف اليه الاطلاق الثالث استدراك ما فوت وقته اما بالشرع كالاضحية او بوجوبه فورا كالحج اذا لم يستطع
على المالك بر ثانيا القضاء وان لم يتوجه القضاء الرابع ما وقع محالفا للبعض الاصحاب المعتبرة غير كالتي التشهد
والجهر بالبعض بعد التسليم الخامس كما كان بصورة القضاء المصطلح عليه فعل بعد خروج الوقت المحدود كقولهم
الجمعة تقضى ظهرا اذا تمهد اهل المقدمات فقول المختلف الاصوليون في ان اتيان المامور به على وجهه هل يقتضي
الاجزاء بمعنى سقوط القضاء بعد اتفاقهم على اقتضائه الامتثال على قولين المشهور انه يقتضي كل خالف فيه ابو هاشم وعبد
الجبار لنا ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية المطلقة بدون اعتبار تعدد ولا تكرار كما مر تحقيقه وهنا في المكلف
بر ايجاد الطبيعة وهو يحصل بايجاد فرد منه والمفروض حصول تحصيل المطلوب فلا يبقى طلب اخر فقد سقط الوجوب
بل المشروعية ايضا لما مر تحقيقه في نفي دلالة الامر على التكرار فلو قيل ان حصول الامتثال بالنسبة الى ذلك
الامر انما هو بالنسبة الى المجتهد الاحوال دون بعض وانما الساقط هو الامر بالبدل دون المبدل فاقول ان ذلك
باطل من وجهين الاول ان ذلك خروج عن المتنازع اذ ما ذكرته يصير امرين وكلامنا في الامر الواحد والثاني
ان المكلف بالصلوة مع الوضوء مثلا انما هو مكلف بصلوة واحدة كما هو مقتضى صيغة الامر من حيث ان
المطلوب بها الماهية لا بشرط فاذا اقتصر عليه فلا فهو مكلف بهذه الصلوة مع التيمم وهو انه لا يقتضي الا
فعل امر وظاهر الامر الثاني استقلال الامر الاول فتعوده يحتاج الى دليل ولا استصحاب ولا اصالة العدم وبعد
الدليل كما يقتضي ذلك مضافا الى ضم الوجه والمقدمة وما ترى ان الصلوة بدل الطهارة يقتضي بعد انكشاف
فساد الظن فانما هو بامر جديد ودليل خارجي فهم لو ثبت من الخارج ان كل ما يدل انما يسقط عن المكلف بفعل
البدل ما دام غير متمكن عنه ولما ذكر وجه واتى لك باثباته بل الظ الاسقاط مطلقا فيرجع النزاع في المسئلة
الى اثبات هذه الدعوى لا ان الامر عقلا يقتضي القضاء او يفيد سقوطه فالمسئلة اصولية تحقيقا لا اصولية
وقد استدل لاعلى المشهور بوجوه اخرين الاول انه لو كان مكلفا بذلك الامر بعينه بفعل مالك به
على وجهه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال وان كان مكلفا بذلك الامر ثانيا فان غير المالك بر لا فيلزم ان
لا يكون المالك بر لا تام المامور به وهذا خلف اما الثاني فظاهر واما الاول فهو مبني على ما حققنا من ان حصول
الامتثال لا يبقى معه طلب اخر وتحصيل الامتثال الثاني لا يتم الا باعادة الامتثال الاول وهو تحصيل الحاصل

وبذلك

وبذلك يندفع ما يقال ان نظر ثانيا من المالك بر لا لا نفسه فان ذلك انما يصح لو كان فعله ثانيا امرا نفسيا مستقلا
من الخبر والثاني في محل المنع وانما على التحري الاول فلا يبقى طلب وامر حتى يستدعي اتيانه ثانيا بحيث يكون غير الاول وما
يأتي في رده من ان الظاهر الطبيعة لا الافراد فلا شك في ان تحصيل الطبيعة بعد حصولها كتحصيل الحاصل فهو
من اظهر البيان اذ ذلك يستلزم ان يكون فعل جميع الانواع للشرعية تحت جنس بعد فعل واحد منها تحصيلا للحاصل
الثاني انه لو لم يكتف باتيان المامور به على وجهه في حصول الامتثال لما تحقق الامر ثانيا لزم كون الامر تكرار وهو
خلاف المحقق في اصطلاح الفرد وهو مردود عليه ان مسئلة الاجزاء لا تقول باب الامر يقتضي ذلك بحيث لا يحتمل
منه والا لزم كما يقول القائل بالتكرار بل يقول لا مانع من اقتضائه ذلك كما اشرنا في المقدمات وايضا التكرار على القول به
انما هو على مقتضى العقل والعادة لا ان يمنع منه كما مر في محله وما عرفت ليس كذلك احتج المانع بوجوب اعادة
الحج الفاسد فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان تاما مسقطا للقضاء وقد ان القضاء للفائت وهو الحج الصحيح
وتمام الفاسد امر مخلص ولا يجب له قضاء وبانه لو كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على من صلى بغير الطهارة
ثم انكشف فساد ظنه وقد اجيب عن ذلك بوجوه ضعيفة منها ان تسمية ذلك قضاء مجاز بل هو امر جديد وفيه انه
مستلزم للواسطة بين القضاء والاداء وليس باعادة ايضا ومنها منع بطلان اللازم والمقدم في الجواب بعد السؤال
فيما ذكرنا فنقول ان حمل القضاء انما يجب من جهة دلالة الدليل على ان المطلوب هو الصلوة بالطهور ويجوز الاكتفاء
بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه فاذا حصل فيقتضي الغاية فالقضاء انما هو للدليل لا للدليل فيصح اطلاق
القضاء المصطلح عليه حقيقة هذا ولا يلزم الفقه في كلامهم على تصريح باذكرناه وجدت الاتيان بمحل الفقه بيان المقصود
فعليك بالتامل فيما يرد عليك من الفروع لكيلا تخبط والله الهادي قانون اختلفوا في ان الامر اذا كان مقيدا
بوقت اذا فات قيد هل يجب بعده بذلك الامر ام لا وهذا هو الخلاف المشهور بينهم من ان القضاء تابع للاداء او
بفرض جديد والحق ان الامر لا يقتضي الا الاتيان في الوقت ووجوب القضاء يحتاج الى امر جديد وبنى العضدي
المسئلة على ان قولنا صم يوم الخميس مركب في اللفظ والذهن من شيئين على المامور به غير شيئان يبقى احدهما
بعد انقضاء الاخر ان شيئا واحدا وقال ان هذا الخلاف اعني كون الظرف والقيد شيئين في الوجود الخارجي او شيئا
واحدا مبني على الخلاف في ان الجنس والفصل متمايزان في الوجود الخارجي ام لا والظاهر ان مراده المتاخر ولا فالقيد
اعني الزمان خارج عن الماهية ومرده بعض المحققين بان كونهما شيئين في الخارج لا يقتضي كون القضاء بالفرض
الاول ولا ينافي كونه بفرض جديد لاحتمال ان يكون غرض الامر اتيانهما معا فمع انقضاء احدهما يتحقق الاجتماع
لا يجدي كونهما شيئا واحدا في نفي كون القضاء بالفرض الاول واثبات كونه بفرض جديد لاحتمال كون المراد
المطلق لا بشرط الخصوصية وذكر الخاص لكونه محصلا للمطلق بلا نظر الى خصوصية الشيئين المذكورين فلا ينفي الشيئين

المطلوب بانتفاء هذا القيد ذاتي لكون القضاء بالفرض الاول مستلزم لثبوت الاحتمال الغير المستلزم للقضاء وعلى
المثبت نفي ذلك الاحتمال وفيه ان احتمال اعتبار الاجتماع وان كان يعضد اصالة البراءة عن القضاء ولكن يعضد
الاحتمال الاخر اصالة عدم اعتبار الاجتماع واستصحاب البقاء فاشتغال الذمة بهذا التكليف مستصحب لا يحصل
البراءة منه الا بالقضاء ولا يكفي غير البراءة احتمالية واحتمال الزيادة المانعة من التعبد لا يكفي في نفي البراءة الا
مع ان الظاهر من القيد هو القيد الخاص لبنود الخصوصية والحجر انما هو الظاهر هذا ولكن يرد على العضدي ايضا ان مجرد
تغاير الجنس والفصل في الخارج لا يجدي في كون القضاء بالفرض الاول الا اذا ثبت جعل الامكان احدهما عن الاخر
ومجرد التغاير في الوجود الخارجي لا يوجب الامكان سيما على القول بكون الفصل علة للجنس واما على القول
بعدمه فنقول ان المفروض عدم تحقق الجنس في الخارج الا في ضمن احد الفصول فمع انتفاء احدهما ينتفي
الجنس وتباين الفصل الاخر عنه لا اصل عدمه كما مر تحقيقه في مسئلة نسخ الوجوب ونظير الجنس والفصل
فيما نحن فيه هو الصوم والجماعة في يوم الخميس اذ في يوم اخر وتباينه يوم اخر عن الخميس يحتاج الى جعل الشارع
وما يتوهم ان يوما ما خوفا الصوم فلا ينفع الصوم في يوم الذي هو عبارة عن اسمان يوم ما يتقيد
بالخميس وبها غير الخميس لا يوم مطلقا الذي كان ملحوظا في مفهوم الصوم فاذا انتفى الخميس فلا يبقى الاسمان يوم
مطلقا فلا يجيء لعدم الشارع فان قلت وصحيح ذلك بجعل قول الصحيح يوم الخميس مجرى مسلم في يوم الخميس
متلبسا بالشرائط المقررة والتحقيق ان الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس والفصل واضح ولا يصح الظهور والاتضاح
لامكان تحقق الجنس بدون الفصل بخلاف الجنس بدون الفصل فيمكن لامتثال بطلق الاسمان في المثال المذكور
وكذا يطلق صلوة ركعتين في قولنا اصل ركعتين يوم الجمعة بخلاف مثل الصلوة الواجب كما مر فالتحقيق ان التباين
بين الجنس والفصل قاس من عدم التمايز والا لما جاز الحمل هو هو وانه لا ينفي الجنس بدون الفصل وان الاصل عدم لحوق
فصل اخر واما فيما نحن فيه فان المتبادر من القيد هو نفس وجود المتبادر هو الجزء خلافهم من قول الشارع صم الخميس لا تجيئا
واحدا والاثنين فلا يدل ذات الجنس فيتحقق المامور به بل يستفاد منه على القول بعدم الزمان وعدم القيد وغيرها
الزمان على العدم ايضا ومن ذلك انه لم يكن اجزاء الاستحباب فيه فيتم لانتفاء الموضوع ولا قول بعدم السلم الا بالبرائة
كله لا يترك كله والمبسوط لا يسقط بالمعسور وغير ذلك وكذا الكلام في غير الوقت من القيود الاخر من المفعول به
فيه المفعول به والحال وغيرها فلا يصح تفريع بعضهم على ذلك وجوب الصلوات الثلث بالتراخي لوقت الصبح والعاشر
الا ان يثبت بدليل من خارج وقد استدل على الخيار ايضا بان الامر قد يستتبع القضاء كالموسع وقد لا كالجمعة والعيد
فهو اعم والعام لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى اذ ذلك انما يصح لو كان الاستتباع من جهة الامر الاول وهو ممنوع
وقد يوجه بان المراد ان مقتضى النص لا يخلو عنه فالتخلف احد من جهته بل اصل هو مقتضى لا ان يمنع مانع وقد

يستدل

يستدل ايضا بلزوم كون القضاء اداء او مساويا للاول لكان الاول لا الاول فلا يعمل بالتاخير وفيه ان الخبر في
الترتيب لا التخيير والتسوية احتجوا بوجوه الاول ان الزمان ظرف مركوزات المامور به فيدخل فيه فلا يؤثر
اختلاله في سقوطه ويعم جوابه ما سبق مع انه لم يكن له موجبة جاز تقديمه عليه ايضا الثاني ان
الوقت كاجل الدين فكما يجب اداء وبعد انقضاء الاجل فكذا المامور به اذا لم يؤد في الوقت وفيه انه قياس
مع الفارق اذ وجوب اداء الدين توصلي والمصلحة المطلوبة ثابتة وهو ايصال الحق الى صاحبه
بخلاف العبادات فان المصلحة فيها مختصة واجل الوقت موجبة وحصول مصلحتها وبالجملة العبادات توقيفية لا يجوز
التجاوز فيها عن التوظيف بخلاف المعاملات ويجيء تحقيقه الثالث لو وجب مامور به لكان اداء لكان امر
بالفعل لا بعد الوقت فيكون بالتبادر وقد رد جوابه بان الاداء لا يكون استدراك المصلحة فيه مفروغ عنه فيه
استدراك المصلحة الفائتة لا ظهر ان الامر بالامر امر فاذا قال القائل لغيره مرفلانا ان يفعل كذا او قال افعل فعل
كذا فهذا امر ان قلت خذ ان يقول افعل فلان كذا فهم الوقت المقدر واحتمال ان يكون المراد اوجب عليه وعلى قبل
فلست بجيد وصحيح وان كان ما ذكر استدراكا للاضداد وهو من قبل وبوجه انما مامورون بامر الرسول صلى الله
عليه وآله عن الله تعالى بل اذا اطلع الثالث على الامر قبل ان يعلم الثاني وافعل واطيع الامر على ذلك فيصح ان يقال
على القول وان يلزم العقلاء على ذلك احتجوا اقول اصلي الله عليه وآله مرهم بالصلوة وهم ابناء سبع وهم لا
يجب على الصبيان اجماعا وبان القائل لو قال لغيره مر عبدك بان يقوم يستعد ولو قال لذلك العبد لا تحضر
لما اتصل كلامه الاول والجواب عن الاول ان الاجماع اوجب الخروج عن الظاهر وعن الثاني ان الغرض منه الترغيب
امر الاولاد وكذلك نقول باستحباب عادة الصبي وتضعف كونها محض التمرين ومن فروع المسئلة بالوصل ويدل
تعرير بكرا بان يبيع هذا الفرس فعلى الكر فلا ان يامر طرف ان يتصرف فيه لا ادخل يصح حرام الاداء لا يامر العلم
بالشيء فعل يستلزم حصول ذلك الشيء في تلك الملازم لا لا ظهر لا ان لا مطلب مهيئة في المستقبل فقد يوجد وقد
لا يوجد فقد قال الثاني الجزاء خلقت زوجين لا يجب لا امر بالطلاق بالقرائن القاعدة ولكن المتبادر في العرف
مثل الاقرار وان لم يتم على تلك القاعدة فافهم المصدر الثاني في ما يثبت الذي هو عبارة عن الفعل بقول
من العالي على سبيل الاستعلاء ويدخل فيه التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادة في العرف ايضا وما قيل الكف
عن الزنا فيه دخل في الامر من حيث طلب الكف بالذات فانه فعل من الافعال وبنى من حيث انه ترك طلب فعل
امر وهو الزنا وحال من اصالة وبما يقول بكونه مشتركا بين التحريم والكراهة او قدر مشترك بينهما والاقرب الاول
ويظهر وجهه مما تقدم في الامر واما صيغته الاصل وما في معناها فالاشهر الاظهر انها اقيم حقيقة في الوجوب قبل
بانها حقيقة في الكراهة وقيل بالاشتراك لفظا وقيل معنى وقيل بالوقف لنا التبادر عرفا وكذلك لغة وشرعا لاصالة

عدم النقل ولاحتمالات للتعدية ترى صيغة الامر هنا تعليلا بالامر وتطبيقا على ما نحن فيه وكذلك الظاهر اذ لا شك
لا قول واجب بما تقدم فيما يستدل على المشهور بقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا فان صيغة افعل للوجوب
ووجوب الانتهاء عن النهي ليس الا تحريم تعلقه بقوله على تحريم المنهي عنه وفيه ان هذا انما يتم ان لو قلنا ان صيغة لا تفعل
نهي وهو ممنوع ان لم نقل بكون النهي بلفظه ماخوذا في معناه والتحريم وهو خلاف التحقيق كما عرفت مع ان ما يدل في النهي
على صيغة لا تفعل الا ما علم ارادة الحرمة منه والنزاع في صيغة لا تفعل مجردة عن القرائن لا فيما علم كونه للحرمة مع ان كون
النهي عليها في افادته الحرمة ولا حاجة الى دليل اخر كامر نظيره في الامر وان لم يجعل الطلب نهي بمعنى ماخوذ في معناه الحرمة
كما هو مبنى الاستدلال الظاهر ايضا ولا يخفى ان المنع ملاحظ ذلك وثانيا ان هذا الاستدلال يدل على عدم الدلالة
ولا ما اصطلح الى الاستدلال واما في خصوص نهيه صلى الله عليه وآله فصيرورته بذلك مدلولا حقيقيا لا يرفع محل
الكلام لا يصير ذلك من باب الاسباب والعلامات ولا يخفى ان حاصل لا تفعل في كلامه يصير نهي حقيقة بل ما يدل
على ان كل ما نهى عنه فلا تفعل يجب الانتهاء عنه وفيه ان حمل الامر على الاستحباب مجاز وتخصيص كلمة الموصول
مجاز اخر وكلاهما لا بد من اخراج المكروهات ولا ترجيح لاحدهما على الاخر وارجحية التخصيص فيما نحن فيه لزوم اخراج
الاكثر مع انه يحتمل ان يكون المراد انه يجب الانتهاء عن كل ما يقتضي مناهيه واشتماله على ما يقتضي مدلولها ان حرمة هذا
البت وان كان لعدم جواز تغيير الاستقرار على مقتضاها في المناهي والجملة المطلوب الانتهاء عن مقتضاه
وذلك انما يدل الا على حكم مناهي الرسول وانما هو حرمتها فقد لزمه صلى الله عليه وآله بالنهي ولا يدل
على ذلك لفظ لا تفعل في كلام تعالى على ذلك لعدم الملازمة بينهما كما هو واضح بين لا ان يتسبب بعدم الترتب لا تفعل
وفيه ايضا اشكال ثم ان صاحب المعالم ره ومن تبعه تمسكوا بدلالة المناهي الواردة في كلام الله على الحرمة
بعد تسليم ان اصل الصيغة ما ذكروه في صيغة الامر من صيغة كثرة الاستعمال في المكروهات وصيرورتها امارة المجازات
الراجحة المساوية للحقيقة والجواب منه هو الجواب عما تقدم في الامر فلا نطيل فائدتان اختلفوا في ان المراد من
هو الكف او نفس ان لا يفعل ولا قرب الثاني لما صدق في الامثال اذ من فيجوز ترك العبد ما نهاه المولى مع قطع النظر
عن ملاحظة انه كان مشتاقا الى الفعل لكف نفسه عنه فان قلت العدم الازلي سابق ومنع التاثير فيه لزوم تحصيل
الحاصل مع ان التاثير متاخر عنه قلت المنع هو ايجاد العدم السابق لا استمراره واثر القدرة يظهر في الاستمرار فلا
ثبت امكان دعوى اتيان الفعل يثبت امكان ايضا اثر باستمرار الترك اذ القدرة بالنسبة الى طرفي النقيض متساوية
ولا كان وجوبا والا فما فان قلت لو كان المطلوب هو العدم لزم ان يكون ممتثلا ومثابا بمجرد حصول الموانع الاتفاقية
او بسبب عدم القدرة على الفعل او عدم ارادته او غير ذلك قلت اولا انه معارض بالكف بقبل الرياء وثانيا ان الكلام
انما هو على ظاهر حال المسلم وثالثا انا لا نقول الكلية بل نقول امكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل فان الترك موقوف

على الامتثال

على الامتثال سواء كان مما يحتاج الى الترك الى الكف او فعل ضد اخر او لم يكن بل يكفي في ذلك قوة الداعي الحاصل بتوطين
النفس على الامتثال ولا اثر ما عن كل ما نهى عنه وان لم يكن قادرا على الفعل وغير مستشرف ايضا وتوبيخ ذلك
انه لو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يلزم عدم العقاب على ترك الواجب لامع الكف عنه وهو باطل عن ما فان قلت على ما ذكرت
ايضا يتوجه الكلام الى ان المكلف به ليس نفس ترك الفعل كيف كان بل هو امر وجودي وهو ابقاء العدم واستمراره
ولو كان مجرد توطين النفس على الامتثال بمجرد تصور تمكن ان يصدر عنه الفعل وان لم يكن قادرا عليه بالفعل ايضا
والا فلا يكون مكلفا بالكف وقد يكون مكلفا بفعل اصل من الاضداد الوجودية غير الكف فالاولى يكون ضد ورد الفعل
اصل هذه الامور على التفصيل فالمطلوب انما هو ذلك الامر الوجودي كالامر باحراق الحطب فان حقيقة امر ابقاء
الحطب في النار قلت مدار الكلام في ظاهره في مقدمة الواجب فتذكر فنقول ان هذا ان ذلك من قبيل الحركة
المفتاح الحركة وهو تحريك اليد ولا مانع منه لان المقدور بواسطة المقدور مقدور وان كان غير مقدور بلا واسطة
فعدم الفعل في الاول الثاني من التكليف من التكليف مقدور بواسطة احد الامور المذكورة المكلف به بالذات
وما يلزم الامور مكلف بها بالتبع من باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا يظهر حقيقة القول الاخر وجوابه وعدم حسن
الاقتصار على الكف فقط فائدتان الاولى قد عرفت انهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشيء على الامر بضده
على صور ما ذكرت في الامر ويشكل الفرق بين هذا المقام وما تقدم وعلى القول بكون المطلوب هو الكف بتوجيه القول
بالعينية هنا ولكن الفرق بان الدلالة لم تكن في ذلك لفظا النهي على الامر مع قطع النظر عن ادلة الحاصة فيما اشتمل
تعلق التكليف بالعدم وهو محلا مفهوما وهو اتم مشكل امر الكلام غير انه على ما تقدم فيما اشتمل امر وهو ان كل
القول بكون لفظ بالنهي هو الكف بول الامر الى النهي عن ضد الكف ايضا على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده
لزم الدور فتامل الثانية اختلفوا في ان هذا الترك حكم هو من قبيل الفعل ام لا ذهب محققون الى الاول ويظهر
في صور ما لو علق الظهار على فعل ليس فيه رضى الله فترك صوما او صلوة والا لزم في الترك ولكن من الخلاص لم يعلق
من قوة نفسه ولا يجب القضاء صح فائدتان اختلفوا في دلالة النهي على التكرار على قولين نعم الاكثر على التكرار
ولا تزول العدم لنا ما مر ايضا من ان الامر والنهي وغيرهما ماخوذة من الاولى المصادر الخاوية عن اللام والتنوين
وهي حقيقة في الطبيعة لا بشرط الشيء والمرة والتكرار على المادة لا الطلب الحتمي القرعي او الاجماعي والاصل عدم شيء
اخر فمن يدعيه عليه البيان مع انا نرى بالبيان استعماله في كل واحد من الحيثيين كان ما وصلوا الحاجة وتنوع الطبيعة
الشائع في الامر ما للفظ قابل لهما ومستعمل فيهما والحاجة والاخراج فلا دلالة لا حقيقة ولا مجاز بل الحق ان الترك طلب
ترك الطبيعة ومنع المكلف عن ادخال الطبيعة في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع عن ادخال كل فرد كان الطلب الايجابي
بحصول الامتثال فيه وانما يتم فرد وبين ان ذلك لا يفيد ذلك ولو كان مدخول الطلب القرعي الطبيعة بشرط الوحدة او بشرط

العموم الجموعي ليتوجه كونها مقيدين للعموم في الجملة فضلا عما لو كان المدخول هو الطبيعة المطلقة كما هو الظاهر المسلم
في سبل الاشتقاق اذ كما ان المطلوب يحتمل الاطلاق والتقييد كذلك الطلب ايضا يحتملهما فكما يصح ان يقال اطلب منك
عدم الزنا الحاصل مادام الصوم او عدم الزنا في شهر رمضان وستترك كذلك يصح ان يقال اطلب منك ترك الزنا ان الطلب في
هذا الفهم منك ترك الزنا وكذا لا فرق في اللفظ على احد التقييدين فطلب ترك الطبيعة انما يقتضي ترك جميع افراد
الطبيعة في الجملة لا دائما وابن الفطنة من الزمانة فلا يمكن اثبات الدوام والتكرار المنهي لا من جهة المادة ولا من جهة
طلب الترك اللهم الا ان يتشبث بالتبادر العرفي كما يظهر من بعضهم وهو خلاف ما ركع المستدل مع انه في معرض
المنع او يتشبث في ذلك بان طلب الترك مطلق وارادة ترك الطبيعة في وقت غير معين اغراء بالجهل فيحمل على
كلام الحكيم يقتضي حمله على العموم وهذا وجه حسن ولكنه ايضا خلاف ما المستدل وعلى هذا ما ذكرناه هو لا
الصيغة عليه باعتبار الدلالة المطابقية كما هو المعيار في نظائر المبحث ولا علاقة منع الحمل على العموم وتح فصلوا لما بعض
ما فيها والطبيب قد يقيد اما بالوقت والزمان المطلوب تركه فيه ولو حفظ مقيدا بذلك ثم وقع عليه النهي وان
يحمل الطلاق في ذلك الزمان بالنسبة الى جميع اجزائه وان كان مطلقا بالنسبة اليها ولا يذهب عليك ان ما كان اجراء
هذه الطريقة في الامر وادعاء حمل مطلقه على الدوام لحصول الامتثال هنا ايضا وعدم لزوم التلفق والتبع في كلام
الحكيم بخلاف ما نحن فيه نعم يرد هذا الكلام في مثل اطلب منك البيع كما سيجيء هذا ولكن لك ان تمنع اجراء هذه الطريقة
في المقام ايضا لان ترك لا يلزم من الاطلاق في الصيغة كون المطلوب ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم الاغراء
الصحيح ان المراد مطلق طلب ترك مطلق الطبيعة وربما يحصل الامتثال بترك جميع افراد المنهي عنه في الآن الذي هو في الحقيقة
في زمان يمكن حصول الفعل فيه ثم ان التكليف بترك الطبيعة وتكراره على العقول بالتكرار هو هو تكليف واحد اي
تكليفان فيحصل الامتثال بتركه على الثاني دون الاول مقتضى الاستدلال على التكرار بان المطلوب منه ترك
الطبيعة وهما لا يحصلان الا بتركه وانما عدم الامتثال عدم الاتيان بالترك في بعض الآنات ومقتضى ما ذكرنا من انتفاء التكرار
من وقوع المطلق في كلام الحكيم هو حصول الامتثال بموافقة مطلق الفرد وان خصوص ترك استمراره واما على الاستدلال
بالتبادر فلا بد من التامل فان تبادر مع نفي الترك المخصوص بحسب الآنات بعض ايضا بعض فلا يحصل الامتثال
الا بالدوام والا فيحصل الامتثال بفعل البعض ويترتب العقاب على ترك الآخر والحق على ما اخترناه حصول الامتثال
بالترك في الجملة لا ما هو الدليل كذلك الا في الصوم وليس ذلك لولا الترخيص بخلاف قوله تعالى لا تقربوا الزنا فان
الامتثال بترك الطبيعة في الجملة انما هو بالنسبة الى الزمان والافراد المتقابلة بحسب ظاهره واما المتعاقبة بسبب الحصول
فكلا من ترك الزنا بامراة معينة وان يكب الزنا مع الاخرى فلا يحصل له الامتثال الا بترك الزنا بالطبيعة
لم يدل مع ان الامتثال بالترك ترجيح لعدم المفسدة لان المفسدة ما يتساوى على تركه لها لا يمكن تحصيل ما يترتب

ان واحد

ان واحد لا يمكن ترك احدهما في ان يحصل ارتكاب الآخر وبالجملة فلا بد من ترك الطبيعة رأسا في ان من
الاول ليتحقق الامتثال والا لا يحصل الا بترك جميع الافراد تنبيه كل من قال بكون النهي للدوام لا بد ان يقول
بكونه للفور ليتحقق الدوام واما من لا يقول ظاهره عدم القول به من هذه الجهة فما ادعاه بعضهم من ان كل
من لا يقول بالتكرار بان عدم القول بالفور فيه ما فيه مع ان الشيخ في العدة ذهب الى كونه للفور ولا يقول
بالتكرار ثم ذهب العلامة في التهذيب الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار ولا يلزم ان يكون ذلك للملازمة
بين القولين فمن يقول بالفور مع عدم قوله بالتكرار فلعله يريد على التبادر في الفور ويقول ان العقلاء يذمون
العبد المسوف لامتثال المولى في المنهي واما على ما ذكرنا من اخراج الكلام عن الاغراء بالجهل فيلزم القول بالفور
ايضا تاسعة اختلف العلماء في جواز الاجتماع الامر والنهي في شيء واحد وموضع النزاع ما لو كان الواحد بالشخص
لكن مع تعدد الجهة واما الواحد بالشخص الذي لم يتعدد الجهة فيه بان يكون موردا لهما من جهة واحدة فهو مما لا نزاع
في عدم جوازه الا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال وقد يحصر بعضهم فيما بان هذا التكليف مع كالامر بتكليف
المحال وتعلم نظر الى كون الامر والطلب مسبوقا بالارادة واجتماع ارادة الفعل والترك في شيء واحد بالجنس
لم يبعد اطلاق في جوازه لاجتماع فيه بالنسبة الى الامر وافراده كالسجود لله والشمس والقمر وان منعه بعض
المحققين فرأيه نظر الى جواز الحسن والقبح من مقتضيات الجهة الجنسية وهو في غاية الضعف وكان المحال كلام
اخر في ذلك قد مر ثم ان القول بجواز الاجتماع هو مذهب الاكثر الاشاعرة والفضل بن شاذان من قدمائنا وهو
ظاهر من كلام السيد في الذريعة وذهب اليه جملة من فحول متاخريينا كالمحقق الاردبيلي ره وسلطان العلماء
والمحقق الخوانساري وولده المحقق والفاضل المدقق الشيرواني والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل صدر الدين
وامثالهم رحمهم الله تعالى بل ويظهر من الكليني ره حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن
عليه وصاحب المعالم بل يظهر من كلام الفضل ان ذلك كان من مسلمات الشيعة وانما الخلاف فيه كان من العامة كما نبه على
ذلك العلامة المجلسي ره في كتاب بحار الانوار ايضا وانتصر هذا المذهب جماعة من افاضل المعاصرين والقول بعدم
الجواز هو المنقول عن اكثر اصحابنا والمعتزلة وهذه المسئلة وان كانت من المسائل الكلامية ولكن لما كانت يتفرع عليها
كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون في كتبهم فنحن نقتفي اثارهم في ذلك والذي يقوى في النفس ويترجح في
الظن هو جواز الاجتماع وقد مر وجه ثبوته لهم في هذا المقام بالفيء بالصلوة في الدار المغصوبة فان الظاهر هي الماهية
واحد شخصي وبعضها المحرم فيها هو الكون الذي هو جزء الصلوة ثم ذلك الكون جزء واحد وجهتان فمن جهة انه جزء الصلوة مامور به ومن جهة
انه تصرف في مال الغير وغصب منهي عنه فلنا على الجواز وجوه الاول ان الحكم انما تعلق بالطبيعة على ما سلفنا

لك تحقيقه فتعلق الامر بطبيعة الصلوة ومتعلق النهي بطبيعة الغصب وقد اوجدها المكلف بسوء اختياره في شخص واحد
ولا يرد من ذلك تجويز على الامر لتغاير متعلق المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء الواحد مطلوبا
ومبغوضا من جهة واحدة فان قلت الكلي لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلي هو ايجاد الفرد وان كان متعلقا
بالكلي على الظاهر ولا يمكن وجوده في الخارج لتعلق التكليف بايجاده في الخارج قلت ان اردت عدم امكان الوجود في
الخارج بشرط لا فهو مسلم ولا كلام لنا فيه وان اردت استحالة وجوده لا بشرط فهو باطل جزما لان وجود الكلي لا بشرط لا ينافي
وجوده مع الف شرط فان امكن من اتيانه في ضمن فرد فقد تمكن من اتيانه لا بشرط غاية الامر توقف حصوله في الخارج على
وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج عن الامكان وان كان ممتنعا بالذات بدون الواسطة وهذا الكلام سار في جميع الواجبات
بالنسبة الى المقدمات الى المقدمات فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلي في الخارج فلا غائلة في التكليف به مع التمكن من المقدمة
فان قلت سلمنا ذلك لكن نقول ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكلي على ما بينت عليه الامر بكلية الصلوة فان الامر بالصلوة
امر بالكون والامر بالكون امر بهذا الكون الخاص الذي هو مقدمة الكون الذي هو جزء الصلوة فهذا الكون الخاص مأمور به
وهو بعينه منهي عنه لانه فرد من الغصب والنهي عن الطبيعة يستلزم النهي عن جميع افراده وفي كان ذلك ايضا من باب
مقدمة لا تستلزم بمقتضى النهي فان مقدمة الحرام حرام ايضا فيعاد المحذور وهو اجتماع الامر والنهي في شيء واحد بشخصه
قلت نمنع الاخير وجوب المقدمة ثم نسلم وجوب الشيء الذي بناه في موضعه ولكن غاية الامر ح توقف الصلوة على فرد ما
من الكون لا الكون الخاص الجزئي وانما اختار المكلف مطلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرم فان قلت نعم ولكن ما ذكرت
من كون الامر بالكلي مقتضيا للامر بالفرد يقتضي كون كل واحد من ما يصدق عليه فرد ما مأمورا به من باب المقدمة
ايضا والامر وان لم يتعين متعلقه بالكون الخاص عند الكلف تعلق به تخييرا فيما اختاره المكلف من الافراد لكن الوجوب يوجب التخييري
ايضا يجتمع مع الحرام قلت اما اولا فلانه ليس بواجب تخييري كما اعترفت لك في بحث الواجب التخييري ولا يمكن
فرق بين الواجبات العينية والتخييرية وحاصله ان التخيير في افراد الواجب العيني بحكم العقل ووجوب الافراد فيه
تابع لوجوب الكلي ولا يعرف التخييري بالعكس فوجوب الافراد في العيني لو صلى ولا مانع من اجتماعه مع الحرام كما يعرف
به الخصم وثانيا انا نمنع التخيير بين كل ما يصدق عليه الفرد بل نقول ان الامر الشارع فان بالكلي الخصم في فرد او الخصم
المباح في فرد فيصير الفرد والشخص ايضا عينيا كاصل الكلي ولا فان كان الكلي اصافي التخيير بين الجميع ولا في الافراد
المباحة فليس ذلك الفرد الغير المباح مطلوبا وان لكنه لا يلزم بطلان الطبيعة الحاصلة في ضمنه كان الحرام وقد يصير مسقطا
عن الواجب في الواجبات لا التحقيق ان قولهم ان الواجب الذي صلى يجتمع مع الحرام على مذاق الخصم كما هو ان يكون مسقطا
انه مسقط عن الواجب لا انه واجب وحرام كما لا يخفى وقد عرفتها لك في مقدمة الواجب ان الفرق بين الواجب الموضع
في الوجوب وهو مرجع المقدمة وان المباحة التي كانت من انحاء المكلف ولا تخرج مقدمة الواجب شيئا فوجوبه

لا يمنع

بل من مبرر نعم المكلف عند فعل الثوب الذي حصل من الغير من دون الاعارة قد يكون سببا شرعا ويتم الواجب به
غاية الامر سقوط عقوبة التكليف هنا بسبب حصول الطبيعة في الخارج وذلك لا يستلزم كون المقدمة مطلقا مطلوبا
للآمر بكل واحد مما يمكن ان يتحقق به الواجب واجب التخيير بانه لو فرض انحصار تحقق الصلوة مثلا في الدار المغصوبة
فلمن ايضا نقول باشتراط الاجتماع فلا بد اما من الوجوب او التحريم فان قلت هذا انما يتم على القول بوجود الكلي الطبيعي
وهو ممنوع قلت مع ان الثابت في موضعه عند المحققين هو الوجود قد بينا لك في مسئلة تعلق الامر بالكلي لما ناص
عن ذلك على القول بعدمه ايضا فان قلت الفرد المشترك لا ينشأ في من الافراد التي من جملتها المحرم كيف يجوز
طلبه وكيف يجوز ايضا نهي عن الحرام ويخالف عنها قلت ان مهية الصلوة المشتركة من الافراد انما هي منتزعة عن ما عدا
انما اتى الصلوة كما باعتبار انها غصب والمنتزع عنها من هذا الاعتبار هو مهية الغصب الثالث الدليل لو لم
يجز ذلك لما وقع في الشرع وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة فان الاستحالة المتصورة انما هي من جهة اجتماع
الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلو لم يكن تعدد الجهة في الواحد الشخصي مجديا للزم القبيح
والمحال وهو محال على الشارع الحكيم مع ان هذا يدل على المطلوب بطريق اولى اذ النهي في المكروهات تعلق
بالعبادات دون ما نحن فيه وبعبارة اخرى النهي هنا بالنهي التنزيهي اخص من المأمور به مطلقا بخلاف ما نحن فيه
فان النسبة بينهما ما نحن فيه عموم من وجه ومن كل ذلك ظهر ان العقل لا يدل على امتناع الاجتماع في النهي عنه تحريما
لو كان اخص من المأمور به مطلقا ايضا وان امكن اتيانه من جهة فيهم العرف كما سيتضح ان شاء الله تعالى وان لا فرق
الاصوليون الكلام في المسئلتين وما نحن فيه اشبه بالمباحث الكلامية وان كان راجعا في المسائل الاصولية ايضا
وجه ولكن المسئلة لا تنزل بالمسائل الاصولية لا يتأتى على الالفاظ وان كانت راجعة الى الاصول الكلامية
ايضا على بعض الوجوه طلوع الفجر الدليل وتقول معنى قولنا الشارع لا تصل في الحمام ولا تطلع وقت طلوع الشمس
ان تلك هذه الصلوة ايضا في قبلها كما هو معنى المكروه مع انها الجهة ان منهي وهو معنى الوجوب والاستحباب هو
رجحان الفعل مانع المنع من الترك او عدمه ورجحان الترك وهما متضادان لا يجتمعان اجتماعهما في محل
واحد وقد اجيب عن ذلك بوجوه الاول ان المباحي التخييرية راجعة الى شيء خارج من العبادة فخلاف
التخييرية بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلوة في الحمام انما هو عن التعرض للرشاش وعن معاطن الابل عن اثار البعير
الصادر عن تعرض الابل ونحو ذلك فلم يجتمع الكراهة والوجوب وفيه اولا منع هذا الاستقراء وبحثه وثانيا ان
معنى كراهة تعرض الرشاش ان الكون في معرض الرشاش مكروه ومعنى الكون هو بعينه الكون الحاصل في الصلوة فلا
مناص عن اجتماع الكونين في كون واحد وان قلت ان مطلق الكون في معرض الرشاش مكروه فيه انما المكروه هو
التعرض لهذه الصلوة قلت ان المعترض ان الصلوة في الحمام منهي عن الكون في معرض الرشاش فالنهي ايضا متعلق بالصلوة

وعاد المحذور وان قلت ان مطلق التعوض للرشاش مكروه والنهي عن الصلوة في الحمام لانه من عقوباته وعلله فيعود
المحذور ايضا قلنا ان الفرق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة بحكم بحث قلنا ان قولنا ان صحة الصلوة
في الدار المغصوبة انما هو لاجل التعوض للغصب وهو خارج عن حقيقة الصلوة وانما كون الغصب مع كون الصلوة ليس من
مواضعه كون التعوض للرشاش مع كون الصلوة وضوءا ان هذا الاتم في كثير من العبادات وفي كثير من الاوقات وتخصيص ما دل
على كراهة الصلوة بالمكان في معرض الرشاش والحكم بعدم الكراهة في غيرها ايضا في غاية البعد وكون العذر والنكتة
هو ذلك في اصل الحكم كرفع ارباع الاباط في غسل الجمعة لا يستلزم كون الكراهة انما لذلك كما نفاه هذا في غسل الجمعة
هذا كله فيما ورد من الشارع النهي عنه واما في غير الصلوة في مواضع التهمة مما يكون من جزئيات عنوان هذا القانون
فلا يجوز فيه هذا الكلام فلا يمكن للخصم ان يقول ببطلان اجزاء ما لم يعلم ذلك منه ولا نسلم لزوم ذلك بوجه فهذا
ايضا يدل على بطلان ما ذكره المستانف ان الكراهة هو كونه اقل ثوابا بمعنى ان الصلوة في الحمام مثلا اقل ثوابا باصناف
غيره ومراده ان مطلق الصلوة مع قطع الصلوة الفاقد عن الخصوصيات ثوابا وقد يزيد عنه لذلك من جهة بعض الخصوصيات
كالصلوة في المسجد وقد ينقص كالصلوة في الحمام كالصلوة في البيت فلا يرد ما يقال انه يلزم من ذلك كون جميع العبادات
مكروهة لكون بعضها دون بعض في الثواب فيلزم كراهة الصلوة في مسجد الكوفة مثلا لانها اقل ثوابا باصناف الحمام
وحاصل هذا الجواب ان مراد الشارع من النهي ان ترك هذه الصلوة واختيار ما هو اربح منها احسن في ترك الصلوة
الصلوة في الحمام واختيار الصلوة في المسجد او البيت وان خبر بيان ذلك ايضا مما لا يسمن ولا يغني فان الترك المطلوب
المتعلق بهذا الشخص من الصلوة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع الفعل المطلوب من جهة مطلق الامر بالصلوة مع ذلك
اعترفت بان الخصوصية لو جيت نقصا لهذا الفرد الموجود عن اصل العبادة فهي هذه المنقصة اما بطلب فعل ابتداء
وكيفا او ترك كما بدون فعل او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور
وان قلت ان المراد بالنهي ليس هو الطلب الحقيقي بل هو كناية عن بيان حال الفعل انه اقل ثوابا من غيره فلا طلب
حتى يلزم اجتماع الامر والنهي قلت مع ان هذا تعسف بحت لا يجري بالنسبة الى الناس لا مرتفعة لم يقطع النظر عن
ذلك لا نجد النهي على طلب الترك فهل هذا الفعل مطلوب الفعل او مطلوب الترك او بعضهما الى اخر ما ذكرنا على امتنا
نقول ترك الفرد لكونه اقل ثوابا باختيار ما هو اعلى مصداقا لا يصح فيما لم يدل من العبادات واما الادلة لم كالفعل في
الاوقات على القول بانه التطوع الصيام في السفر الايام المكروهة فلا يصح ما ذكرت بوجه لان كل ان وسع لصلوة كيف
تستحب فيه ركعتان وكذلك كل يوم من الايام يستحب فيه الصيام وما يقال ان الاحكام واردة على طبق المعتاد وعادة
الناس لا كلها ان يكون كل يوم عدم استغراق الصلوة تيمم بالنفل فان كان المراد منه انه لم يكلف في هذا الوقت الذي يجعل
فيه بدلا من الصلوة المكروهة بالصلوة وهذا الوقت يوم قبل الصلوة التي كانت وظيفة الوقت الموجود فيه



بالدخل من ان بقي ان هذه الصلوة التي هي وظيفة هذا الوقت ولم يكلف في الوقت المكروه بصلوة وان كان المراد
انه لما علم الشارع انه لا يستوفي اوقاته بالنوافل فقال له لا تصل وظيفة هذا الوقت المكروه وصل وظيفة الوقت الاخر
فهذا اعتراف منك بان الراجح ترك الصلوة المكروهة من دون بدل مع ان هذا الكلام في مثل صوم يوم الغدير
واول رجب وايام البيض والايام المخصوصة من شعبان وغيرها كما ترى فان صوم مثل الغدير الذي يتفق عوده في
عمر السنة ليس لها مخالف العادة ويترقبه المؤمنون بل يتركه بالفساق ومع ذلك نهى عنه الشارع في السفر
ويدل عليه بدل الذي لا وجود له اصلا بل لا معنى مطلقا كما عرفت فان قلت فما تقولون انتم في العبادات المكروهة فهل
يترجح فعلها على تركها او بالعكس قلت الثاني التي وردت عن العبادات تنزيها كلها انما تعلقت بها باعتبار وصف وليس
فيها ما تعلقت بذاتها وان فرضت تعلقه بذاتها مثل ان تقول ان يجوز ان قراءة القرآن مكروهة لها بعض الحالات
الفقد سنبينه في جعل صلوة الخائض من جملة ما نهى عنها فانها حلالا اشكال عندنا في رجحان تركها ومرجوحية فعلها
والحاجة فيه الى تكلف اصلا وانما الحكم صريحا بكونها كالصلوة لاحتمال ان يقال ان النهي عنه هو قراءة ما زاد على سبع
او سبعين فيرجع الى النهي باعتبار الوصف ايضا والحاصل ان المفروض ان كان التعلق بالذات فقد عرفت ولا اظنا
ان نقول برجحان الفعل على الترك وبالمرجوحية ولا اشكال في اصل منها فان العقل لا يستبعد من ان يكون لاصل العبادة
مع قطع النظر عن الخصوصيات رجحان وللخصوصية التي تحصل بها في فرضها مرجوحية من جهة تلك الخصوصية
وهذا المرجوحية قد يوازي الرجحان الثابت لاصل العبادة ويساويه او يزيد عليه او ينقص عنه فعلى الاول يصير
متساوي الطرفين وعلى الثاني يصير تركه راجحا على فعله وعلى الثالث بالعكس ففيما لم يدل من العبادات كالصلوة
في الحمام فلا اشكال كان النهي عن الخصوصية لا يستلزم ترك الماهية فتختار غير هذه الخصوصية بسواء فيه الاقسام
المتعلقة واطلق ما لا بدل له كالصيام في الايام المكروهة والنافلة في الاوقات المكروهة فتقول هي اما باعتبار
مكروهة على ما هو المصطلح فيكون تركه راجحا على فعله وعلى الثاني هو المتعين هنا فلا يحتمل النهي عن الفائدة على ما هو
الظاهر فيغلب المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل العبادة ويرجح ترك ذلك كان المقصود
طبع السلم بترك تلك العبادات ويمنعون عنها ولا اظن معنى فتوتهم على تلك الرجحان والمرجوحية على انفسهم وعلى تشبيههم
بمعنى كونها اقل ثوابا من سائر العبادات سيما الابتدائية كما عرفت في دفع التوجيه المتقدم فان قلت فكيف يكون بها
نية القرب وكيف يصير ذلك عبادة مع ان العبادة لا بد فيه من رجحان جزما قلت ان القدر المسلم في اشتراط الرجحان انما
هو في اصل العبادة ومهيتها واما ما زاد من ذلك في جميع الخصوصيات فلم يثبت واما تحصل القرب فهو ايضا يكون بالنسبة الى
اصل العبادة وان كان لا يحصل القرب لعدم استلزام تحصل القرب حصول القرب ولا اظن يصح اكثر عباداتنا التي لا اشكال
فيها اصلا ولم نقل بان تيامنا عقايا من جهة عدم حضور القلب ووقوع الخطرات الغير المتناهية على ظاهر الشرع فيما مع ان تحصيله

التقرب بالاخصر معناه في طلب القرب وان في الوصول الى الرتبة فان من عاينه موافقة من الامر فقد العبادة من حيث انها
موافقة لكن فضل التقرب بها وان الحصل القرب بها من جهة من جهة تقصد الخصوصية الا ترى ان الامام موسى بن جعفر
كان يقتل النوافل في الحضر اواخر كان يرى في الروايات وافق بعضهم في الذكرى فان الكلام في الطاعة مع الله تعالى مكيا بلا
ومنشا قلا اول من نظر ولذلك ركب الامام ع ملوكان مع ذلك فيه رجحان لكان تركه بعيدا من ظاهر ع سيما مكيا وسيما
في عظم الاوقات المكان غاية التاكيد المتعين الغرض ومع ذلك فلا ريب في تحريم الوضوء بقدر الطاهر وجواز قصد التقرب بها وانما
الفرائض تعود جوان تركها مع ذلك فانما هو لحاجة الى وتلا يفتح سبيل تسويل النفس ويكون الشيطان فيها هو بالذات الوجود
نفسه لهذا الدين فان اكثر احكام الشرع من هذا الباب كتشريع العدة مطلقا وان كان العدة فيها عدم اختلاط الانساب
فلو جوز العبادة تكفي في صحة قصد القرب ما لم يثبت شرطا من الخارج وان امكن ما يحصل الرجاء بالخارج مع فان ورد في
اما لعن العبادات المكروهة معارض فلا بد من ترجيحها كما ورد في بعض الاخبار الصحيحة ان الامام ع صام في السفر في شعبان مع
الرايس اجمع في كونه مندوبا بل ربما كان مندوبا بقصد السفر او غيره لذلك من الاحتمالات فما لابد من نفي الكراهة فيها لا بد
لا من الغلط بعد جوان تركه مطلقا والا نظر في صوم السفر الكراهة في التطوع في الاوقات المكروهة فيها ثبت الكراهة
فالكلام فيه واضح وفيما لم يثبت فلا اشكال الثالث ان المراد بكراهة العبادات موجبيتها بالنسبة الى غيرها من الافراد
وسماه بعضهم بخلاف الاول فرجحان اذا تبر ولا موجبية اصلا فيه ولا شاذة بينهما كالفصر في المواطن الاربعة فهو موجب
بالنسبة الى التمام مع كونه احوط من الواجب المخير وكما انه يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب الغيري كما سيزيد حصل الجابر الصلوة
المندوبة على القول بوجوبه لنفسه وكذلك الوجوب الغيري مع الاستحباب النفسي على القول الاخر فكذا يجتمع الرجحان الذاتي مع
الكراهة الغيرية كصلوة الصائم مع انتظار الرفقة والكراهات الغيرية كثيرة مثل الاتزار فوق القميص للصلوة ومصاحبة الجريد
البالية وغيرها وفيه ان المراد بالموجبية الاضافية ان كان مع حصول منقصة في ذاتها لم يحقق الترك بالنسبة الى
ذاتها ايضا فهو عود الى ما لا يصير معناه كون الغير افضل منه وارجح وح نقول ذلك الغير ربما يكون ما يكون من اصل
الطبيعة في الطرف فيصير ما نحن فيه موجبا بالنسبة الى اصل الطبيعة ايضا فيحصل بذلك الفرد ايضا منقصة ذاتية لا
ان هذا المنقصة انما هو من جهة الخصوصية لا من جهة اصل العبادة لان ذلك خلاف اصل الجيب فمن بناه عدم اعتبار تعدد
الجهة ثم ان الكلام لا يتم في غير من الصورة ايضا فمن ما كان موجبا بالنسبة الى ما عدا الافراد الاخر على اصل الطبيعة كما يجيء
ما ذكره الجيب اذ فيه لا يجد تسليم كونه مطلقا بالذات وموجبا بالنسبة الى الغير فما لا يكون الغير افضل منه وما ذكره او
الاطلاق الغير ما ذكرنا في رد الجواب الثاني فان قلت مطلوب فحصل الاثر وطلوب تركه من جهة انه فوت الصلوة الى الاخر
في الغير فتكون على ما ذكرت منقصة في المطلوب ايضا وح لا يتجه عدم ترك الجهة قلت لا جاز الصلوة والترك معا
ظاهرا بالتخيير بالي قلت انا نعلم بجواز الاتيان الفرد واختيار الفرد وجواز الفعل والترك لا يجوز اجتماع المتضادين في موضوع الثاني

وعود

وعود ايضا مع انه كما فرق بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام وحيث فيه الرجحان الذاتي والموجبية الاضافية
ايضا وما يقال ان الفارق ان الصلوة في عين الغصب وهنا غير الكون في الحمام مع ما فيه من التكلف الواضح وان
ذلك انما هو بعد تسليم ان الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنينية في الخارج يرد عليه ان ذلك مبني على المغالطة
بين ما نحن به القانون وما يجري مجاريه فهو في ترتيب الصلوة في الدار المغصوبة لا بالصلوة لا نفس الغصب بعينه وانما الغصب
منهي عنه والذي ذكرناه من التفصي انما كان من باب الاولوية ولا كنا ابلزم اجتماع المتنافيين مطلقا وليس مثل ذلك في
العبادات المكروهة مطابقا للجيب في الفرع ولزم ما ذكرنا الفرق بذلك فيما لو كان النهي عنه اخص من المامور به ايضا
وان شئت تطبيق الكلام المثال على القانون فطابق بين قولنا صل ولا تغصب وبين قولنا صل ولا تكن في موضع التهمة
وطابق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة فان كنت تقول ان الرجحان في الصلوة في موضع
التهمة اضافيه بالنسبة الى غيره في المثال الاول فلنا اولا بان القول بموجبية الصلوة في الدار المغصوبة بالنسبة الى الصلوة
في غيرها في المثال الثاني والتفصي الاول الذي اوردناه في كلامه انما هو بالفرق الاول من المثال الثاني على الفرق الاول
من المثال الاول والمعارضة التي ذكرها في دفع جوابك انما هو بالفرق الثاني من المثال الثاني بالنسبة الى ما ذكرته في الفرق
الاول منه وما نصب به المعارضة مناسب لمراده واما المعارضة المعارضة بالفرق الاول من المثال الاول بالنسبة الى
الفرق الاول من المثال الثاني فهو كما انه يجتمع اذ فيه انه رجوع عن اول الكلام فان الموجبية بالنسبة الى الغير
الموجبية للغير وتلك الوجوب والاستحباب وقد اختلط في هذا المقام ويشهد به التشبيه بالغسل والتمرين والاثر
مع ان الكلام في الواجب المخير والغيري ايضا هو الكلام فيما نحن فيه وهو ايضا من المواضع التي اشرنا ورود هذا
الشرح على ملاحظة اعتبار الجهة ولا يصح ذلك الا بعد الملاحظة مع ان الاستحباب النفسي على القول بالوجوب الغيري
انما هو اذا لم يدخل وقت مشروط بالطهارة ويعد وجوبه فيجب للغير فيختلف الزمان واما على القول الاخر فالاستحباب
الغيري معناه انه يستحب ان يكون هذا الفعل في حال كون المكلف مغسولا لا انه يستحب الغسل له الا ان يكون الفعل
في حال الغسل لا يتم الا بالغسل ولا يتم المستحب الا به فهو مستحب فيستحب الغسل فهذا امر هو اعتبار تعدد الجهة ولا فلا
يصح التخيير لان المكلف به على مذهب الجيب هو الفرد وهو شيء واحد فيخصص لا اخذه فيه اصلا ومن المواضع التي
ذكرناها الصلوة في الحجر فمن المستحب والواجب ايضا متضادان وكذا افضل افراد الواجب المخيري فهو واجب من
حيث كونه فردا من الكلي ومستحب من حيث الشخص وما ادري ما يقول الجيب هنا فيما لا ذكرنا في الفرد المرجح القدم
الا ان يقول الفرد الافضل ارجح بالنسبة الى الفرد الاخر وان كان فاقدا لذلك الرجحان والمزية الموجودة في الافضل بالنظر
الى الاخر فهو في الجميع بالنسبة الى ذاته لا يخرج عن القابلية وما هو في الاجزاء والكيفية وافق به القوم من تداخل
الافعال الواجبة والمستحبة وكذا الوضوءات وغير ذلك واضطر كلام الاصحاب في توجيه هذا المقام وذهب كل

منهم الى صوب واكل بعيد عن الصواب واما على ما اخترنا فلا اشكال وقد بينا ذلك في كتاب مناهج الاحكام الثالث ان السيد
اذا امر عبده بشيء طلب قربه منها وعن الكون في مكان مخصوص ثم خالف في ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص لجهة الامر
بالخياطة النهي عن الكون فاجيب عنه بان الكلي في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن
المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه واجبا والحلاف ودعوى
حصول القطع بذلك في جزئية محل النزاع بحيث لا نمنع نعلم ارادتها المتكين ما انتفت وفيه ان هذا الكلام لظاهره مناقض الطلب
الجيب من تعلق الحكم بخصوصية الفرد فان ارادة الخياطة باي وجه اتفق جوهر من كون المطلوب هو الطبيعة وايضا ان ما ذكره
في جواز اجتماع الامر والنهي في نفس الامر معقولا وعلى مرالطلوب من اللفظ لا يوجب جواز اذا كان مستحيلا عقلا الحكم
لا ان الذي مراد الجيب ان وجوب الخياطة تحصل ولا مانع من اجتماعه مع الحرام وهذا معنى قوله بل وجه اتفق وفيه ما
اشرنا من ان الحال وارد على مذهب الجيب في صورة الاجتماع فتحصل كان الواجب اوجبه ثم يصير الحرام مستطاعا عن الواجب
لا ان الواجب واجبا وحراما وليس منا ما لا استدلال لنفس الصحة بان يتمسك بها في جواز الاجتماع حتى يجاب بالاشكال
في التوصل وذلك بانه يصح من جهة اسقاط الحرام فالجيب لا يجوز الاجتماع فلا يدل مطلق الصحة على جواز الاجتماع مطلقا بل
مناطه ان الاشتغال العرفي للامر بنفسه شاهد على جواز الاجتماع وكلام المستدل من قوله مطيع عاص يلحق الامر بالحق صحيح
في ان حصول الاطاعة من جهة موافقة الامر لا ان الحرام مسقط عن الواجب فلا فائدة في هذا الجواب والجملة فالقول بان
الواجب التي صلى مع الحرام على مذهب الجيب انما يصح اذا اراد به سقوط الواجب عند فعل الحرام واما على المذهب المنصور
من صحة ارادة ذلك وارادة حصول الاطاعة من جهة كونه من افراد المامور به في بعض الاحيان ايضا هذا كلام مع ما ذكره
ان وجوب الفرد من باب الفرض فيكون هو ايضا توصليا سيما وهو البحث الذي هو كون الذي هو من الصلوة وجوبه
بالنسبة الى اصل الصلوة توصلي كما ذكرنا في متن الواجب ثم قد يحصل للفرد وجوب عيني كما اشرنا في ذلك المبحث
وبسببه يختلف الحكم فقد ان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة فيمكن ان الكون تحريمي لا مع ارادة الكراهة في
الثوب واما جزء عند جزء الخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود مكابرة واعلم ان الكون في
كلام المستدل على خصوص الكون الذي هو جزء من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن منع جزئيته كما يمكن منع تنافي الصلوة
ايضا ولا ريب ان مراد المستدل المنع من جميع صور الكون في هذا المكان اذ ما يتحقق عليه الجزء المطلق على مدعاه
فلا جيب كما علم ارادة الخياطة تركيب ما انتفت وفيه ان اهل العرف قاطعون بانه مختلف وله عاقبة الحول على عدم كلا
من جهة الخياطة اذ من العقلاء اشد الذم ولكن لو عقد على المجموع في المكان لم يوجد عليه ذم نعم لو علم ان مراد الخياطة
في بعض هذا المكان وان الخياطة في هذا المكان ليس مطلوبة كان الماذكر وجه واما يجوز عدم العلم بارادة الخياطة تركيبا
منع الامتثال بعد فهم العرف مكابرة ومع ذلك كله فذلك مما اشتهر في المثال فلعل ما ذكره بعض المدققين بامر الولي بعد





بخمس خمسين مختلف في كل يوم ومنها من الرجل في الحرم فاذا مشى القدر المذكور الى داخل الحرم يكون عاصيا مطيعا
من الجهتين احتجوا بان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع واتحاد الجهة
غير مجدي مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق
بحيث يعد في الواقع امرين هذا ما امر به وذاك منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك والكون الحاصل
في الصلوة في الدار المغصوبة شيء واحد ويمتنع ان يكون ما امر به منهيا عنه فتعين بطلانها وايضا كيف يجوز على الله
تعالى ان يقول للمصلي اذا اراد الصلوة في الدار المغصوبة لا تركع فان ركعت لعاقبناك ويقول ايضا اركع هذا اوجبنا وان
لعاقبناك اقول يظهر الجواب عن ذلك بالتامل فيما مر ونقول هنا ايضا قوله فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع ان اراد ان الامر
بالصلوة من حيث انه هو هذا الفرد الذي بعينه هو الغصب والنهي عن الغصب الذي بعينه هو الكون في الصلوة
ممتنع لاجتماع في شيء كما ذكره لكن الامر والنهي لم يردا الا مطلقين والحاصل ان جهتي الامر والنهي هنا تقييدية بان لا تقييدية
كما اشار اليه بعض المحققين وما ذكره من عدم اجدا تعدد الجهة ممنوع قوله فحيث يتحد في الواقع امرين اه ان اراد طلب
لتمام تعدد ما في الحس فغير منع ظاهر وان اراد مطلق التعدد فلا ريب انهما متعددان وان اتفقا احد الحقيقتين في الخارج
بسبب اتحاد الفرد ولم يصيرا شيئا ثالثا ايضا وانما متغايران في الحقيقة متحدان في نظر الحس في الخارج وذلك كاف
في اختلاف الموردين وقد عرفت ورودها في الشرع في غاية الكثرة فان الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن الجنابة
والجمعة يجوز ترك هذا الغسل له من حيث انه جمعة ولا يجوز تركه من حيث انه جنابة ولا تعدد في الخارج في نظر الحس مطلقا
وكذا الكرة وغيرها مما مر قوله وايضا كيف يجوز اه قد عرفت ان الشارع لا يقول له لا تركع ولا اركع هذا اوجبنا بل
يقول لا تغصب ويقول اركع ولا يقول اركع هذا الركوع لما مر ان التخيير اللازم باعتبار وجوب الفرد ناشئ النسبة
الى افراد الماهية ثم ذلك مسقط عن المباح كما اشرنا والتكليف الباقي حال الفعل على تسليم تعلقه حال الفعل انما هو باتمام
مطلق الكائن به لا مع اعتبار الخصوصية وبشرطها فلا يريد انه يستلزم مطلوبية الفرد الخاص فان قلت ان الحكيم العالم
بعواقب الامور المحيط بجميع افراد المامور به كيف يخفى عليه هذا الفرد فاذا كان عالما فمقتضى الحكمة انه لا يريد الا ما يكون
من افراد المامور به فيكون باطلا قلت لعل هذا البحث استدراك من اجل ما ذكرنا من كون دلالة الواجب على تعلقه
تبعا وعن باب الاشارة وان تجاوزات الشارع على طبق محاورات العرف والمعتبر في الالفاظ هو المقصودة من اللفظ وهو
استدراك حسن كما اجيب عنه بان المامور به ايجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول نحن ان هذا الفرد مما امر به الشارع على ايجاد
الطبيعة لا يستلزم خصوصية هذا الفرد فان قلت لو لم يكن لما رخص الشارع في ايجاد الطبيعة مطلقا وامر بايجادها
في ضمن الافراد من باب المضرة فلا بد ان يكون ايجادها في ضمن هذا الفرد مستثنى من الايجادات قلت كما شئت الجواب
عن دعوى المطلوب وانما للنقاب عن السر المحجوب انما استهى الى ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبة في الارض

باعادها ومن هذا القبيل ولكن لو عصى واوجدها فيها فهل لما فيه الصوم في بعض الاجهاد لا لانك
لم تقصد مطلوبا لان ذلك الامر المنهي عنه شيء خارج عن العبادة فهذا معنى مطلوبية الطبيعة الى اصل في ضمن
هذا الفرد لا انها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد فقال استقر الصحيح وارتفع الخلاف قال لم قلت وقلت ومن ذلك يظهر
الجواب عن الاشكال في نية التقرب لان قصد التقرب لا يكون بالطبيعة لا بشرط الخاصة في ضمن هذا الفرد الذي
المنهي عنه ثم ان هيهنا تنبيهين **الاول** ان مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد عدم امكان
كون الشيء الواحد مطلوبا ومبغوضا واما اقتضاء ذلك تخصيص الامر بالنهي والحكم بالبطلان دون العكس
فكلا لان قول الشارع صل مطلق والامر يقتضي الاجزاء في ضمن كل ما يصدق عليه المأمور به كما مر وقوله لا تغصب
مطلق يقتضي حرمة كل ما يصدق عليه انه غصب والقاعدة المبحوث عنها بعد استقرارها على عدم الجواز لا يقتضي
الا لزوم ارجاع احد العامين الى الاخر فاوجب تخصيص الامر والقول بالبطلان كما اختاره بل الحاق القول الغصب
حرام الا اذا كان كونا من اكوان الصلوة كما تقول الصلوة واجبة الا اذا كانت في المكان المغصوب ولذلك ذهب بعض
المشاهير الى الصحة مع القول بعدم جواز الاجتماع في اصل المسئلة ويؤيده بعض الاخبار الدالة على ان للناس منازل
حتى في الصلوة فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية وقد ذكروا في وجه ترجيح النهي وجوها منها ان دفع المفسدة
اهم من جلب المنفعة وهو ظاهر ثم اذ في ترك الواجب يفوت مصلحة واحدة وفي ارتكاب المنهي يفوت مصالح
الشاملة لجميع الافراد بخلاف الامر فهو ما يقتضي بحث تكرار النهي ومنها ما يقتضي ان الاستقراء يقتضي ترجيح المحرم
الحرمة على جهة الوجوب كحرمة العبادة في ايام الاستظهار والتجنب عن الاناءين المشتبهين ونحو ذلك وفيه انه لا يظهر
ان هذا الحكم في امثال ذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان لدليل اخر مع ان الحرمة في الاناءين مقطوع لا
بخلاف هيهنا بل يمكن القطع بان الاجتناب عن النجاسة واجب دون الوضوء حرام مع ان ذلك الاستقراء على فرض
ثبوته ليست حجة مع معارضته باصل البراءة وكل ما دل من الاخبار على تغليب الحرام على الحلال معارض بادلة على
اصل الاباحة فيما تعارض فيه النصان والجمع فلا بد من مرجع يطابق البعد النص ثم الحكم على مقتضاه بالتخيير والتساقط
**الثاني** ان ما عنون بالقانون هو الكلام في شيئين ذي جهتين يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر واما ما يكون لا ينفك
عن احدهما دون الاخر كقوله صل ولا تغصب ولا تضرب الدار المغصوبة فقد مر لا شائبة الاجتماع فيه عقلا ولا فيه
وان فهم العرف خلافه وسيجيء الكلام فيه واما ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين من دخول ارض مغصوبة فقد اختلفوا
الاول انه مامور بالخروج فليس منهيا عنه ولا معصية في الخروج والثاني انه عاص لكن يتعلق به النهي على الخروج
والثالث انه مامور به ومنهي عنه ايضا ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما وهو مذهب ابي هاشم واكثر اهل
متاخري اصحابنا هو الاخير وهو اقرب في نظائره لان ما يجب عليه الخروج والتجنب اذا لوجب اما فهم العرف كما

في العام

في العام والخاص المطلقين على ما اشرنا اليه وسيجيء ذلك القول كما لو دخل في دار الغير سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه فرض
التكليف بالايطاق فهو مامور بالخروج لا غير واما فيما نحن فيه فانه وان كان يلزم تكليف ما لا يطاق ايضا ولكن لا دليل
على امتناعه اذ كان الموجب هو سوء اختياره المكلف كما يظهر من الفقهاء في كون المستطيع مكلفا بالحج اذا اخره اختيارا
وان فات استطاعته لا يقال ان الخروج اخص من الغصب مطلقا ويلزم الوجه يقتضي الجمع بين العام والخاص لانا نقول
لانا نقول ان الخروج ليس مورد الامر من حيث هو خروج بل لانه مخلص من الغصب كان الكون في الدار ليس حراما
لانه جهة امر غصب والنسبة بين الغصب والخروج عموم من وجه والظاهر ان ذلك الامر انما استفيد من جهة كونه من
مقدمات ترك الغصب الواجب وشرعية الترك اعم من الخروج وان اختص افراده في الخروج بحسب العادة فان الظ
ان العام الذي افاده الوجوه في الخارج مخصوصة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر ايضا كما يخرج عن كونه عاما في
باب التعارض فلو فرض ورود امر بالخروج ايضا بالخصوص فالظاهر من جهة ان الفرد الغالب الوجود كما مكان المخلص
بوجه اخر امكان يجعله نفوع على ظهره ويخرجه من دون اختيار ويقوم ذلك فليضبط ذلك فانه قد يخفى فيجعله الفقيه على
تصريح بانه كلام سوا القول الاول لاختيار ابن الحاجب وهو مقوم مستدل بين بانه لا تجوز الخروج الامر ودون
النهي بدليل بدليله عليه القطع بنفي المعصية عند اذا خرج بما هو شرط من الشرع وسلوك اقرب الطرق واقل المفاسد
الا المعصية بايقاع الماموربه الذي لا نهي عنه وفيه ما عرفت انه لا وجه لتخصيص النهي بذلك الامر فالنهي باق
بحاله وبان مرجع حصول المعصية ايضا واما القول الثاني فاختاره في الدين الرازي وقال ان الحكم المعصية عليه مستحيل
مع الجاء الخروج وفيه انه لا معنى للعصيان الا ترك المامور به او فعل المنهي عنه فاذا لا معصية مع ان النهي
ايضا مستحيل فلا وجه لتخصيصه كما مر ثم يكن ان يقال على احد الاحتمالين بين هذا القول وبين ما اختاره المحقق
انه صرح بما اختاره من اجتماع الامر والنهي فهو جعل التكليف من قبيل التكليف بالايطاق والتغيير على استحقاق العقاب
لطلب الترك في ضمن الامر بالامر وايضا لا يكون حصول مع امتثال الامر بعد المنكر هو طلب حصول الترك في الخارج وقد
يوجه كلامه بوجه اخر يجيء **قانون** اختلف الاصوليون في كلام النهي على الفساد في العبادات والمعاملات
على اقوال وتحقيق المقام يستدعي رسم مقدمات **الاول** المراد بالعبادات هيهنا ما احتاج صحته الى النية وبعبارة
اخرى ما لم يعلم اعتبار المطلوبية فيها اصلا او علمت في الجملة واحتياجها الى النية وهو فصل الامتثال والتقرب بوجه
ذلك فان امتثال الامر لا يحصل الا بقصد اطاعته في الوقت والعادة والموافقة الاتفاقية لا تكفي نعم لو علم اعتبار المصلحة
في شيء خاص فيجب حصوله لا يبقى وجوب الامتثال لكونه لغوا فيسقط الموافقة الاتفاقية الا بيان ما الفعل ثانيا الا
ان ذلك هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات هيهنا ما قابل ذلك اي ما لا يحتاج صحتها الى النية سواء كان من المعاملات
كعقد الثياب والاواني او من العقود كالايقاعات فان المصلح فيها واضحة لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال

في نفس سواء لم يعلم المطلوبية فيها

وان لم يحصل الثواب في الواجبات وحصل العقاب في اتيانها واتيان المعاملات على الطريق المحرم ولذلك لا يخلو من فساد
توبة او مخصوب او اجارة يضر عليه او محصول من مسلم من دون اطلاعه باعادة الغصب وترتب الاثار عليها
المحرمة في المعاملات كترتب المهر ولادت الولد لمن دخل بزوجته في حال الحيض وغير ذلك **الثانية** الاصل في العبادات
والمعاملات هو الفساد لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية ومن الصحة والاصل عدمها وعدمها وكلي في ثبوت الفساد
وان كان هو ايضا من الاحكام الشرعية لان عدم الدليل دليل العدم واما استدلال بعض الفقهاء باصالة الصحة واصالة
الجواز في المعاملات فان كان مراده من الاصل الوجود او مطلق الغالب وان كان مراده غير ذلك فهو ممنوع لا ان يراد
بها اصالة الجواز اعطاء ماله بغير عوض واخذ مال غيره مثلا لان الناس مسلطون على اموالهم ولكن ذلك لا يفيد الصحة
الشرعية بمعنى اللزوم وترتب الاثار وما يقال ان الاصل في المعاملات المسلمين الصحة فهو معنى اخر والمراد به
ان ما تحقق صورته عن فاسد في نفس الامر ولم يعلم ان ما حصل في الخارج هو هو من الصحيح او الفاسد فيحمل على الصحيح اذ
صدوره عن مسلم لا يفيد ان صحة اصل المعاملة يثبت بمجرد فعل المسلم فالمذبوح المحتمل على كونه على الوجه المحرم والمحلل
يحمل على المحلل اذا صدر عن مسلم لان الاصل في الذبح ان يكون صحيحا بل الاصل عدم التذكية والحرمة حتى يثبت التذكية
الصحيحة وصدوره عن المسلم قائم مقام ثبوت وقوع التذكية الصحيحة في نفس الامر وهذا الاصل اجماعي مدلول عليه
بالادلة المتعددة القوية مصرح به في الاخبار الكثيرة **الثالث** محل النزاع في هذا الاصل ما تعلق النهي بشيء بعد ما ورد
عن الشارع بصحته ثم ورد النهي عن بعض افراده او خوطب به عامة المكلفين ثم استثنى بعضهم عنه فهذا الاصل
ثلثة ايام والفاء وهذا الذي ليس من محل النزاع في بحث الامر بالنزاع في كلية النهي على الفساد وعدمه وما ذكرنا اسرا الاصل
لان الاصل عدم الصحة واما الفساد فيدل عليه عموم الدليل وما ذكرنا يظهر ان ما تقدم من اجتماع الامر والنهي فيما كان
بين المامور به والمنهي عنه عموم من وجه سواء اتحدا في الوجود او لا ايضا خارج عن هذا الاصل فلذا افرده القوم
وافردناه الذكر وبالجملة النزاع في هذا الاصل فيما كان بين المامور به والمنهي عنه او المامور به والمنهي عنه عموم وخصوص
مطلقا ثم اعلم ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادات او المعاملات اما يتعلق به لنفسه او لجزئه او لشرطه او لوصفه الملازم
له او لوصفه الخارج او لشيء مفارق له متحد معه في الوجود او لشيء مفارق غير متحد في الوجود واما المتعلق به
لنفسه ان يكون النهي عنه طبيعة تلك العبادة او المعاملة مع قطع النظر عن الافراد والعوارض والاوصاف كالزنا
والكفار وغيرهما مثال النهي عن صلوة الحائض وصوم يوم نحر ذلك لا يقال ان النهي هنا تعلق بالصلوة باعتبار
وقوعها حال الحيض فالنهي عنه هو الصلوة الكائنة في حال الحيض والنهي انما تعلق بالوصف وبقيود ما يتوقف
مفهوم الصفة الزائدة على المادة بعد اعتبار قيودها وحيثياتها مقولة ان زيدا اعلم من عمرو في الجملة وعمرو اعلم من
زيد في الطب معناه ان علم الطب في زيد اكثر من عمرو وعلم الطب في عمرو اكثر من زيد وبذلك يندفع ما اورده

على قولهم

على قولهم ان صيغة التفضيل تقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد ومن انه يلزم ان يرجع المعنى اخيرا
ثم امكان في مثل ذلك المثال فيكون معنى قولنا الاعلم ان الصلوة الحاصلة في حال الحيض منهي عنه اجمالا كان
النهي عنه لنفسه ومنحصرا في مثل المثال المتقدم لا انا نقول ان الحيض من مشخصات الموضوع لا الجزء
وما ذكر في التاييد من جعل القيود من متعلقات المادة ثم سلمنا عدم كونه قيدا للموضوع لم لا يكون من قيود
الحكم والنسبة الحكمية فان سلمنا كون القضية شرطية عامة ان يكون الزوال الحائض منهية عن الصلوة ما دام حائضا
فليس معناها الا انها منهية عن الصلوة الكائنة في حال الحيض بل المراد انها منهية في حال الحيض عن الصلوة ولما
ان النهي عنه لنفسه اما هو بعد ملاحظة حال المكلف لا مطلقا فان الظاهر تعلق بالصلوة والحائض منهية عنها
واما ما وقع النهي عنه مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف ايضا كالامساك ثلثة ايام فيما هو في صورة العبادة والقاء
والزنا فيما هو في صورة المعاملة فهو خارج عن محل النزاع كما ذكرنا واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فمنها بيع الحاج
لمن هو في اربع وبيع العبد والسفيه ونحو ذلك وبطلانه وعدمه مما تقدم في صلوة الحائض واما النهي عنه
لجزئه فكالنهي عن قراءة العزائم في الصلوة وكبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول
الناقلين للملك واما على القول الاخر فلا اشكال كثيرة واضحة والنهي عن الجزء ايضا يحتمل ان يكون لنفسه ولجزئه
ولشرطه الى اخر الاحتمالات ويظهر حكمها بملاحظة احكام اصل الاقسام وكذا الشرط واما النهي عنه لشرطه فاما
بان يكون لفقدان الشرط كالصلوة بلا طهارة وبيع الملاقيح فان القدرة على التسليم حال البيع شرط وهو مفقود
فيه او لكون الشرط منهيا عنه لوصف اللازم او المفارق او غيرهما من الاحتمالات مثل كون الساتر غصبيا في الصلوة
والوضوء بالماء المتغير للصلوة وكالنهي عن الذبح بغير الحديد في غير الضرورة واما النهي عنه لوصفه الداخل
ويبقى له الوصف اللازم كالجهر والاخفات للقراءة فانها لا تنفك عن احدهما فالنهي عن كل منهما نهي عن الوصف
اللازم والنهي عن صوم يوم النحر فيكون الصوم في يوم النحر من اوصافه اللازمة وكبيع الحصاة وهو ان يقول اجتنب
ثوبا من هذه الاثواب والمبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فانه النهي عن ذلك البيع لوصفه الذي هو كون المبيع
المبيع فيه بهذا النحو وكالنهي عن بيع الذي وعن البيع المشتمل على الربوا واما النهي عنه لوصفه الخارج فمثل قوله
لا تصلوا في الدار المغصوبة فان كون الصلوة في الدار الغصبية وصف خارج عن حقيقة الصلوة وليس من
مقوماتها وجهة انه كونها في بعض الدار من اجل مقوماتها كالدار الاخرى والمكان الاخر لكن اعتبار وصف كونها
دار الغير وكونها غصبا لا مدخلية له في ذلك والدار قوله لا تصلوا مكتفا ايضا مثل ذلك اذ لا يصح قبل النهي
اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلوة من الشارع وجوبا ولا استحبابا فهو نهي عن وصف خارج لكن كالنهي عن
بيع ما لا يملك وبيع العبد لجهل خبر بيع تلقي الركبان واما النهي عنه لشيء مفارق نحو متحد في الوجود

صلى كالغصب والنهي عن المكاتبة مع الاجنبية والشراء بصيغة البيع مع على القول بكون المعاطاة بيعا كالبيع وقت
النداء ان قلنا بان النهي انما هو عن تفويت الجمعة ولا في وقت العقد واما النهي عن الشراء فيتفق مفارق غير متحد
معرف الوجه فخالص عن الخلل كالاجنبية حال الصلوة او البيع وهذان القسمان خارجان عن محل النزاع
في هذه المسئلة ذكرناهما تطفلا وقد تقدم الكلام في الاول منهما مستقصى وكلام القوم في تفصيل الاقسام
وادلة مشحونة مختلطة بعضها عن ذكره والكلام فيه واما استوفينا هاهنا لذلك ولا فلا تتفاوت الحالين
تلك الاقسام في اكثر الاقوال الاتية الرابعة اختلف الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة والفساد في العبادات
فعند المتكلمين هو موافقة الامر الشرعية وعند الفقهاء اسقاط القضاء وذكر في شرح النزاع ما لفظه
ان بعض صلوة من يصلي صلاة صحيحة وذلك هل يتبين ان اعطى من صلى بظن الطهارة اذا ظهر كونه قد اتى
نفس الامر على الاول نعم لانه موافق الشريعة ومطابق للامتثال بالامر الشارع في هذا الحال وعلى الثاني
لا انه غير مسقط للقضاء فلو علم به بعد الصلوة يجب عليه القضاء وما يقع انه مسقط للقضاء بالنسبة الى هذا
لا اعني الامر بالصلوة المظنون الطهارة وان الذي لا يسقط قضاء انه هو الصلوة مع نفس الطهارة فيمكن ان يقول
بان المراد اسقاط القضاء بالنسبة الى كل المكلفين الحتم ونحو صريح على وجوه متعددة بعضها مقدم على بعض
بحسب التمكن والعجز وظن الطهارة ويقينها لا يقال ان في وقت صلوة الظهر بحسب الظهر النوع وقد يجاب بان
ذلك الاعتراض مبني على كون القضاء تابعا للاداء وهو باطل وغير ما لا ينبغي اذ لا يكون ثبوت القضاء لهذه
الصلوة الواقعة بظن الطهارة بالنص الجديد ايضا على المدعي المصطلح لا مع ثبوت هذه الصلوة ايضا وهو مسقط
للقضاء على القولين والظاهر ان مراد الفقهاء اسقاط القضاء يقينا وفي نفس الامر والا فالصلوة بظن الطهارة
ايضا مسقطة للقضاء ظنا فلا بد على مذهبهم اما القول باختلاف وصف الفعل بالصحة والفساد باعتبار ما ان
ظهور الخلاف وعدم ظهوره في ان دون ان او يجعلوه مراعى فلا يوصف بالصحة فيما لو ظن الطهارة الا اذا حصل
اليقين او يكون تقييدا صحيحا ويحكم عليه بالصحة الى ان ينكشف الفساد فيحكم بالفساد من اول الامر وكلامهم
في ذلك غير محرر ولعل مرادهم هو الاحتمال الاخير ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة هو الموافقة واقعا
وكلما كان المكلف في نفس الامر واذا قام الظن بكون هذه الصلوة في الصلوة مع الطهارة الثابتة في نفس الامر وقام
اليقين به يجوز الشارع فلا منافات بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء انما يتحقق بفوت
الاداء لان المكلف يجوز له التعبد بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين وعلى هذا فلا بد ان يكون مراد الفقهاء من
القضاء هو الاعم من الاعادة فان الاعادة واجبة على من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلوة في الوقت
ايضا بطريق اولى فما اسقط القضاء في تعريفهم كما يترتب عدم اختلال المامور به بحيث يوجب فعله ثانيا

انما هو الصلوة مع الوضوء الثابت في نفس الامر

اما من

اما من جهة عدم حصول الامتثال يجب اعادته مطلقا ان ظن بكون القضاء تابعا للاداء او ثبت امر جديد بالقضاء
الوقت ايضا وفي الوقت فقط ان لم يكن كذلك واما من جهة امر جديد وان حصل الامتثال ظاهرا والمراد من قولهم ما
اسقط القضاء هو ما اسقط القضاء لو لم يكن قضاء فلا يرد النقض في عكس التعريف بصلوة العبد الصحيحة
ان اريد بما اسقط القضاء في الجملة هو ما ثبت له قضاء في الشريعة ولا في طرده بفاسدة ان اريد بما اسقط القضاء
ما اسقط مع القضاء وان كان من جهة عدم مشروعية القضاء واما في العقود والايقاعات فهي عبارة عن ترتب
الاثر الشرعي على ما كملت العين في البيع وجواز التزويج بآخر في الطلاق ونحو ذلك وقد يعرف مطلق الصحة بمثل
ذلك ولا باس به وح فلا بد من بيان المراد من الاثر في العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين بانه حصول الامتثال
او سقوط القضاء واما البطلان في مقابل الصحة ويعم تعريفه بالمغايرة وهو مرادف للفساد خلافا للحنفية حيث
يجعلون الفساد عبارة عما كان مشروعا باصله دون وصفه كالبيع الربوي فيجيز معه اسقاط الزيادة والبطلان
عبارة عما لم يكن مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح ومثلوا لهذا في العبادات بالصلوة في الدار المغصوبة والصوم
بصوم العيد ووجهه غير معلوم لانه لا مشاحة في الاصطلاح ان كان بناء على تخصيص الاصطلاح اذا فسد
ذلك فخلاف الاقوال في المسئلة خمسة الاول الدلالة على الفساد مطلقا والثاني عدمه مطلقا نقل في الدرر
عن اكثر اصحابنا ولا ادري بعضهم وهو مذهب جمهور الشافعية والحنابلة والثالث الدلالة في العبادات لا في
المعاملات مطلقا وهو مذهب اكثر اصحابنا وبعض العامة والرابع الدلالة فيما شرعا لا لغيره وهو مذهب اكثر
اصحابنا وبعض العامة والخامس الدلالة فيما شرعا لا لغيره وهو مذهب السيد ابن الحاجب والخامس الدلالة
في العبادات شرعا لا لغيره وقد نسب بعض الاصحاب الى اكثرهم والاقرب القول الثالث لنا على دلالة
الفساد في العبادات ان النهي عنها يقتضي ما مور به فيكون فاسدا اذ الصحة في العبادات هو موافقة الامر ولا يكون
ذلك الا مع الامتثال وذلك لا يتوقف الامتثال فان قلت ان هذا انما يتم لو لم يكن امر اصلا ولكن الامر موجود وهو الامر
بالعام فيكون موافقة العموم في الصلوة في الدار المغصوبة وان لم يكن مامورا بها بالخصوص لكنه مامور بها بالعموم
فثبت المحتم وهو موافقة الامر ولا استحقاق القضاء ايضا لان القضاء المصطلح لا يتحقق الا مع فوت المامور به
كما مر الاشارة في مبحث دلالة الامر على الاجزاء فلا مانع من كونها مامورا بها ومنهيا عنها من جهتين كما اشرنا في مسئلة
اجتماع الامر والنهي قلت نعم لا يستقيم الفتوى لذلك ولا مانع ان يقول الشارع صل ولا تصل في الدار المغصوبة
ولكن لو صليت اكتفيت على ايقاعها فيها ولكنك اثبت خطوبة ولا يدل الفعل ايضا على خلافه ضرورة ثبت اطلاع
من الشارع به ايضا ولكن المتبادر في العرف من مثل ذلك التخصيص بمعنى ان هذا الفرد من العام خارج عن المطلوب
والمرضي انما هو الحكم لان النهي عنه يخص الصفة دون الموصوف كما يقول المحتم هذا في غير المنهي عنه المنصف

وأما هو فالتخصيص فيه أظهر وأوضح لأن التخصيص فيه بالنسبة إلى المكلفين لا التكليف كما أشرنا وأما التخصيص للمعاملة
بالتجارة فيه فقد يكون واجبا وقد يكون مستحبا ولا أقول بالإباحة والريب في فساد الأحكام فلا يرفع عن
التخصيص أيضا تفسيرا مفادات الوجوب والاستحباب التحريم لا ينافي صحة المعاملة بمعنى ترتب الآثار عليها
بالنسبة إلى الوجوب والاستحباب من العبادات وبطلانها من هذه الحيثية بمعنى عدم الثواب وحصول العقاب
لا ينافي صحتها من جهة ترتب الآثار وكذلك الكلام في الإباحة فإن مفادات التحريم من الإباحة ينافي ترتب الآثار عليها
ويجري الكلام وأما عدم الدلالة على الفساد في المعاملات فلأن مدلول النهي إنما هو التحريم وهو لا ينافي الصحة
بمعنى ترتب الآثار كما لا يخفى وصحيح أن يقال لا يبع مع الشك ولا يبع الملاقيح ونحو ذلك وكذلك لو بعت لعينيت
ولكن يصير الثمن ملكا لك وللثمن ملكا للمشتري وما يقال أن الصرح بذلك قرينة المجاز وأن التمكن النهي لبيان
مدلوله فيصير أن القرينة داخلة للمعنى الظاهر من اللفظ وما قضية لم كان يرجى بالنسبة إلى الأسر ولا مقتضية
عنا ولا مزاحمة كما لا يخفى فلم يدل على الفساد عقلا ولم يثبت دلالته من جانب الشرع أيضا كما سيجيء وأما اللغة فترى
فكذلك أيضا لعدم دلالته على الفساد بأحد من الدلالات أما الأولان فظ وأما الالتزام فلعدم اللزوم وقد يفصل
بأن ما كان مقتضى الصحة فيه من المعاملات مضمرا فيها بالنص التحريم فيدل على الفساد فيه دون غيره وقد يقال
أن المعاملات حلال بجعل الشارع بل كانت ثابتة قبل الشرع فأجوزه الشارع وقرره وأمضاه فيترتب عليه
الآثار الشرعية سواء كان ذلك الأثر أيضا ثابتا قبل الشرع أو وضعه الشارع وما لا يجوزه فلا يترتب عليه الآثار
الشرعية فإن كان يجوزه بلفظ يناقض التحريم مثل الحلية والإباحة والوجوب ونحو ذلك كان أحل الله البيع وتجارة
عن تراض المستثنى عن البيوع من أكل المال بالباطل وأوفوا بالعقود ونحوها فالنهي في أمثال ذلك يدل على
الفساد لأن النهي يدل على الحرمة إذا كان بيع مخصوص حراما أو عن مخصوص كذلك فلا يكون ذلك من جملة
ما أحل الله ولا مما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة والحلية والحرمة والوجوب فيخصص عموم أحل وأوفوا
بذلك فيخرج ما ثبت له مقتضى الصحة فيصير فاسدا من جهة رجوعه إلى الأصل وهو عدم الدليل على الصحة
وقد مر في المقدمات أن عدم الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد وما كان من جهة أمر فيه لا يناقض التحريم فلا يدل
كما في قوله إذا التقى الختانان وجب الغسل ولا ينافي وجوب الغسل لم يترتب حال الطهر ونحو ذلك وهذا ما يتم بناء على
ما أسلفناه وحققناه من التلازم بين التحريم والفساد في المخصص ولا فلا مناقشة ولا يمكن الفرق باعتبار الجهتين في غيره كما كان
النهي عن بعض المعاملات بعين ما مر وينبغي كان الخصار المختص في البيع في مثل أحل وغيره ثم لا يكون المقتضى
فيه مثل قوله تعالى البيعان بالخيار ما لم يتفرقا وكذلك سائر العقود فلا يكون الفسخ باعتبار الخيار تأخر ذلك إذ لا أصل
في تأخر التأخر فإن قلت لما كان الأصل في المعاملات الفساد كما مر في المقدمات فيرجع أصل كون المقتضى مما يوجب الفساد

لأن تأثير

لأن تأثير الاقتضاء الاحتمالين وقد أشرنا قبل الآخر في جماعة لا تناقض حتى يجب الترجيح ولا أصل إعمال الدليل
مع الإمكان فيخصص النهي بعموم أحل وبقي من مدلول قوله عليه السلام الخيار يجب الرسالة اللزوم بعد الافتراق وإن كان
حراما وقل ما كان عقد من العقود يخلو عن مثل ذلك ثم إن ذلك المخصص جعل ذلك حدا للفقهاء حيث
يستدلون بالنهي على الفساد في البيوع والأكثر ردا على من ادعى إجماع العلماء على دلالة النهي على الفساد حيث
يستدلون في جميع الأعصار والأمصار بالنهي على الفساد وقالوا إن ذلك لا يستدلالا إنما هو في الموضع المذكور
لا في كل موضع وأنت خبير بأن أكثر تلك الاستدلالات في البيع والنكاح ونحوهما وقد عرفت الحال في تحقيق
أن النهي لا يدل على الفساد فيها مطلقا ويحتاج ثبوت الفساد إلى دليل من خارج من إجماع أو نص أو غيرهما وقد
القرائن الخارجية حجة القول بالدلالة مطلقا في العبادات والمعاملات أن العلماء كانوا يستدلون برجل الفساد
في جميع الأعصار من غير نكير وهو بأنه إنما يدل الفساد شرعا والحق في الجواب أن على العلم بحجية لا أن يكون
إجماعا وهو غير معلوم وأن الأمر يقتضي الصحة والإجزاء وهي تقتضي النقيضان مقتضاها فالنهي
يقتضي الفساد الذي هو نقيض الصحة وبنوع عدم جريانه فيما ليس مقتضيا الأمر وأن أصل المقايسة
باطلة لأن الأمر يقتضي الصحة لأجل موافقة الامتثال بها والفساد المستفاد من النهي لو سلم فإنه لا أصل
لها أصلا ولو سلم التناقض أو حال التناقض في الاستدلال على مطلق التناقض لا يمنع كون مقتضى لمقتضيين
متناقضين أو متقابلين إذ قد يتركان في لازم واحد سلمنا لكن نقض قولنا يقتضي الصحة لا يقتضي الحجية إنه
يقتضي عدم الصحة والذي يستلزم الفساد هو التناقض ومقتضى الدليل هو لا أن حجية القول بالدلالة مطلقا
شرعا فقط استدلال العلماء كما مر وجوابه مع أن ذلك لا يستلزم كونه من جهة الشرع فلا وجه لتخصيص وادعاء
الحقيقة الشرعية في الفساد كما يظهر من جمعهم إتفاق معرفة الشرع بحقوقها أيضا بأنه لو لم يكن لزم من نصب حكمة
يدل عليها النهي ومن نصب حكمة تدل عليها الصحة واللازم باطل لأن الحكمتين إن كانتا متضادتين تعارضتا
وتساقطتا وكان الفعل عديم المصالحين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وإن كانتا حكمة النهي موجبة فقد
أدى إلى امتناع الأمر مع أن المراد من مصلحة الصحة نحو مصلحة خاصة لا تعارض مفسدة جانب الفساد كما هو المفروض وإن
كانت الحكمة الصحة مختصة بخلوها من المصلحة بل الفوات من الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خاصة لا يجامعها
شيء من مصلحة الصحة وجوابه أن كون مصلحة أصل النهي والحكمة لا يقتضي موجبة ترتب الآثار فيستدل في عدم ترتب
الفعل والاحتج على بطلانه ما لو عارضه مقتضى ترتب الآثار عليه ويقع على عدم ولا مناقشة بينهما أصلا إذ بيان النهي لما
هو من الفعل وبيان الترتب إنما هو على عدم الترتب وبعد أن المصلحة ثابتة لا تنافي النهي وترتب الآثار لا تنافي الآثار لا يعرض
مصلحة الترتب لعدم اختيار الفعل إنما هو الحق في الفساد وقد يستدل بأدلة في بعض الأخبار من تحريم عقل الحلوى

ذا كان بغير اذن مولاه ثم رضي به معللا بانه لم يعص الله ولا عصى سيده فانه يدل على انه اذا كان بغير عصيان بالنسبة
الى الله تعالى وكان منهيا عنه يكون فاسدا وفيه انه على خلاف المطلوب اذ ان المراد من المعصية في الرواية لا بد ان يكون
هو مجرد عدم الاذن والرخصة من الشارع ولا شك انه من السيد اية معصية والحاصل انه لما كان في مثل هذا العقد
اذن من الله تعالى من جهة العمومات ونحوها ما يدل على صحة الفضولي جدا لا جازة فيصح وعدم اذن السيد غير مضر
وبالجملة المراد ان ليس العقد خاليا عن مقتضى الصحة واذا كان معلقا على اذن المولى ايضا واحتجوا على عدم الدلالة بان
فساد النهي عبارة عن سلب الحكم ولا دلالة للنهي على ذلك بوجه وهو مسلم في المعاملات على ما حققناه واما في العبادات
فقد بيناه وبشكل الفهم من هذا الاحتجاج والاحتجاج السابق لان مقتضاه كون الفساد من مقتضيات التحريم وهو اول
النهي اللغوي فكيف ينكر دلالته عليه لغة الا ان يكون مراد المستدل نفي الدلالة اللفظية والذي اقتضاه التحريم الماهوي من
باب الاستلزام العقلي او المراد منع دلالة القول بكون دلالة النهي على التحريم ايضا شرعيا فقط حجة القول بعدم الدلالة مطلقا
هو عدم استدلال النهي ثم التصريح بالصحة كما مر وبظهر الجواب عما مر واما القول الخامس فلم نقف له على حجة تعتمد عليها
ويكفي اسقاطه دليلا والجواب عنه مما تقدم من ذينك الاولى انهم اختلفوا في المنهي عنه لوصفه فذهب ابو
حنيفة الى انه يرجع الى الوصف لا الموصوف فصوم يوم النحر حسن لا نفس صوم وبيع لا ينفي يوم الجمعة حسن لا نفس البيع الربوي والبيع بعد اسقاط الزيادة والشافعي واكثر المحققين على انه يرجع الى الموصوف ايضا وهو الحق بناء على ما
حققناه من فهم الوثوق في التخصيص وان كان العقل لا يحكم به ومناط من ارجع الكراهة الى الوصف في المنهي التحريمية
دون التحريمية لعله هو ادعاء الاستقراء وقد عرفت بطلانه الثالث المنهي عنه لشرط هل ان كان من جهة نفس الشرط
فليس الفساد فيه من جهة النهي بل انما هو لان فقدان الشرط يستلزم انتفاء المشروط وان كان باعتبار خارج في الشرط بان
يكون منهيا عنه لوصف او جزء له يستحق ذلك فلا يتم الحكم بالفساد ايضا مطلقا وان قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي ويكون
النهي دالا على الفساد في الجملة ايضا اذ قد يكون الشرط من قبيل المعاملات ويكون وجوده توصليا كغسل الثوب والبدن
ونحو ذلك ولا يضره كونه منهيا عنه نعم انما يصح فيما كان من قبيل العبادات كالوضوء وما ذكرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي
يظهر ان هذا الاشكال الجاري في الخروج بالحرام ايضا في الجملة يرجع وقال الشافعي ابو حنيفة وصاحباه فقالا بدلالة النهي
على الصحة وهو غاية الظهور من الطلان لان النهي حقيقة في التحريم وليس ذلك عين الصحة ولا مستلزما لها بوجه
من الوجوه والشافعي ايضا لم يدعيا ان النهي يدل عليها بل مرادهم ان النهي يستلزم البطلان اطلاق الاسم فقول الشارع
لا تصم يوم النحر ولا تصلي في الحائض لا تصلي يستلزم اطلاق الصوم على ذلك الصوم وكذا الصلوة والاصل في الاطلاق الحقيقة
وذلك مبني على كون العبادات وما في معناها من المعاملات التي ثبت لها حدود وشرائط من الشارع اسامي للصحيحة
منها اذ لو لم يكن موردا للنهي صحيحا فلم يصدق تعلق الحق على ابو حنيفة فيكون المجاز منه مثل الانسان والرغاء ونحو ذلك

وهو باطل

وهو باطل ان عنى بعدم بان النهي عنه امر شرعي وفيه ان كونه اسامي للصحيحة مسلما لكن النهي عنه ليس الصلوة المقيدة
بكونها صلوة الحائض مثلا بل المراد ان الحائض منهي عن مطلق الصلوة الصحيحة فاذا قلت ان الحائض اما تمكن من الصلوة
الجامعة للشرائط او لا والثاني باطل لاستلزامه طلب غير المقدور ولاستحالة تحصيل الحاصل واستمرار العدم مع عدم القدرة
على الايجاد لا يجدي في معقولية تعيين الاول والنهي لا يدل على الفساد بنفسه باتفاقه على صحتها قلنا اختار الاول ونقول
انها ممكنة عن الصلوة الصحيحة بالشرعية في الجملة وان لم يكن صحيحة بالنسبة الى خصوص الحائض ولا ريب ان الصلوة
الجامعة للشرائط غير عدم كونها في ايام الحيض صحيحة بالنظر الى سائر المكلفين وبالنظر الى غير تلك الايام وعدم تمكنها من
الصلوة الصحيحة بالنسبة الى نفسها وانما فهمنا انما هو بدل المنع والنهي وطلب الترك المتمنع بدلا المنع لا مانع منه مع
ان كاعدم منقوضة بصلوة الحائض ونكاح الخادم انفاقا وتخصيص الدليل القطعي مما لا يجوز وحمل الحائض الى ورد عن
صوم الحائض على المعنى المعروف غلط لاستحباب الدعاء لها بالانفاق وكذا حمل النكاح على عدم الدخول اي تجاب خلاف الظاهر
لا دليل عليه الباب الثاني في الحكم والمشابه والمنطوق والمفهوم وفيه مقصدان المقصد الاول في الحكم
والمشابه قال الجوهري الشبه بالتحريك اللفظ المشترك ان لم يحتمل غير معنيين وهو الحق وهو الراجح المانع عن التحقيق وان
احتمل وكان لها جامع فالكل المشترك بينهما وهو مطلق الرجحان الحكم وان تساويا فهو المجمل ومرجع القائل المشترك
بشبه بين المجمل وهو بين الرجحان والمشابه وفسر الشيخ البهائي في المعالم بالدال على المعنى الواضح وزاد قيد الفهم وهو
ان الاحتمال وعدم الاحتمال انما هو بالنظر الى الفهم الفقي وفيه ما فيه فالاولى ما قدمنا لان اللفظ قد يكون
نصا بالنظر الى المعنى لعدم احتمال ارادة غيره معناه بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس الى المعنى الاخر وقد يكون ظاهرا بالنظر
الاسد والمجمل بالقياس الى الدم يحتمل المعنى وقال شيخنا البهائي في زبدته اللفظ ان لم يحتمل غيره ما يفهم منه لغة فنص والا فان رجح
ظاهر والمرجوح مؤول والمساوي مجمل والمشترك يبقى الاولين بحكم وبين الاخيرين منشابه وقال الشارح الجواهري المعنى
بالسماء والارض والظاهر في الواحد الكتاب والاسد والغائط والصلوة بالنسبة الى المعنى والعرف والشرع على الترتيب
وقال شيخنا البهائي في الحاشية على قول المعنى اي بحسب منشاه المعنى عقوله ملك السموات وما في الارض فقوله المعنى
قيد لقوله لم يحتمل ويجوز ان يكون قيدا للفعلين معا اما جعله قيدا للاخير كما هو الحق بفهم دون الاول فلا لقيام الاحتمال
العقلي في اكثر النصوص انتهى ثم قال في الحاشية ايضا للظاهر والمؤول بقوله تعالى واسحوا برؤسكم وارجلكم فيها
على المسح كما على الغسل الخفيف كما فصل في الكشاف مؤول وقد كلام الجوهري في تخصيص هذا التقسيم بالدال بالوضع
المعنى فلا يشمل المجازات وكلام غيره اعم وهو اقرب لان المجازات ايضا تنقسم الى هذه الاقسام وان القرائن قد تفيد
القطع بالمراد وقد لا تفيد الا الظن وقد يكون مجملا ثم ان كلام القوم هنا لا يخلو عن اجمال فان الفرق بين اسماء الاجناس
والاسد يجعل الاولين نصا والثالث ظاهرا بحكم بعد ان احتمال المجاز هو الاقوى في الاخيرين لا المعنى يكون اللفظ ظاهرا

وهو في السماء والارض كما لا يخفى اذ ليس هذا التقسيم بالنظر الى الوضع الافرادي فان القطع فيه وعدم القطع
انما هو من جهة ما هو من جهة ثبوت اللغة بالنواة او الاحاد وبعد الثبوت فالتقسيم انما هو بالنظر الى الوضع النوعي
وفي افادة المراد من اللفظ في الكلام المؤلف كما لا يخفى وكما يجوز احتمال المجاز في اطلاق الاسد في قولك رايت اسدا
بارادة الرجل الشجاع ويبقى باصالة الحقيقة فكذلك يجوز في قولك انظر الى السماء او انظر الى الارض بارادة مطلق
الفوق او التحت كما لا يخفى فالتمثيل بالسماء والارض كما وقع من الشارح الجواد ليس في محله ولعله غفل عن مراد
شيخنا البهائي ره بتمثيله بقوله تعالى لهما في السموات وما في الارض والفرق واضح وتحقيق المقام ان هذا
التقسيم لا بد ان يعتبر بالنسبة الى دلالة اللفظ مطلقا حقيقة كان او مجازا ولا بد ان يناط القطع في الارادة
والظن بالقرائن الخارجية فان دلالة اللفظ على ما وضع له حقيقة موقوفة على عدم قرينة على ارادة المجاز فان قيد القرينة
على ارادة المجاز يقطع بارادة المعنى الحقيقي واذا لم يكن هناك قرينة على نفي المجاز فباصالة الحقيقة واصالة
الحقيقة يحصل الظن بارادة الحقيقة فارادة المعنى الحقيقي من اللفظ قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا ولعل
مراد شيخنا البهائي ان السموات والارض في هذا التاليف نص في المخلوقين المخلوقين بسبب قرينة المقام
وهو ايضا محل تامل لاحتمال ارادة العام العلوي والسفلي وان اختص على حدوث الخالقين ايضا من باب عموم
المجاز وان اراد مجموع الكلام فالتامل فيه اظهر ثم ان مراده ره من التقييد بقوله اخر لا بد ان يكون هو ما يدل
العقل لا اللغة فقط ثم ان اراد بدل التقييد جواز الاحتمال العقلي بمعنى ان العقل يجوز ان يراد من ذلك اللفظ
غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاص فهو صحيح ولكنه لا دخل له بما نحن فيه اذ الكلام في الاستعمال
الخاص وان اراد تجويز العقل بالنظر الى هذا الاستعمال الخاص مع قرينة فهو ليس بقطعي بالنظر اليه بملاحظة تلك
القرينة ايضا ومع كونه غلطا في خارج عن مورد كلامه ايضا اذ الغلط في الكلام لا يصدر عن الحكيم الذي كلامه الاصوليين
على كلامه وان اراد بذلك تفاوت الظهور فلا ريب ان مراتب الظواهر مختلفة وذلك لا يحصل الا بالنظر بالنسبة
الى الكل وهكذا لا يحصل التخاري فالخروج ما لا يحتمل غير المعنى عقلا ايضا بالنظر الى هذه اللغة ولا استعمال
وهذا القطع يحصل بحسب القرائن الخارجية ويتفاوت بتفاوتها واعلم ان الخصوصية والظهور امور اضافية
فقد نرى الفقهاء يسمون الخاص نصا والعام ظاهرا وقد يطلقون القطعي على الخاص والظني على العام مع ان
الخاص ايضا عام بالنسبة الى ما تحته مع احتمال ارادة المجاز من الخاص ايضا من جهة اخرى غير التخصيص وكونه
ظاهرا بالنسبة الى المعنى المجازي فلا تغفل كرم العلماء ولا تكرم الاشتقاقيين لاحتمال الارادة البصرية بين من الاشتقاقيين
دون الكوفيين واحتمال ارادة الصرفيين منهم لمشابهتهم في العلم فالمراد بالخصوصية بالنسبة الى العام يعني
ان دلالة الاشتقاقيين عليهم تقطعي من جهة تصدرهم في الجملة وان كان بعنوان المجاز بخلاف دلالة العلماء عليهم

فان

فان دلالة الشرعيين انما هو بتجهيز اصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وهكذا لا يبعد ان لا اللفظ المختص
الاشتقاق في المنطوق والمفهوم وهما وصفان للمدلول ويظهر من بعضهم انهما من صفات الدلالة والدلالة ايضا كما
في الاصطلاح فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق هكذا عرفوهما
وفيه مسامحة فان المعتبر في الفرق بينهما هو كون ما هو المدلول اي الموضوع في محل النطق وعدم المقصود
من المدلول هو الحكم او الوصف فلا يتم جعل قوله في محل النطق حالا عن الموصول الا بارتكاب نوع من الاستخدام
ولو جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المصطلح وارتكاب نوع استخدام في التعبير ايضا وكيف كان
لا معنى لذلك حمل فالاولى بيان الفرق فنقول ان المنطوق هو ما دل كون حكما من احكام شيء على ما هو اي حالا من
من احواله والمفهوم ما دل كون حكما من احكام شيء غير ما ذكر او حالا من احواله وما نفس ذلك المدلول فقد يكون
مذكورا في المنطوق ايضا كما سوف قانون المنطوق اما صريح او غير صريح فالاول هو المعنى المطابقي او التضمني
وفي حكم كون التضمني صريحا الحال بل هو من الدلالة الظنية التبعية كما مر الاشارة في مقدمة الواجب فالاولى جعله
من باب الغير الصريح واما الغير الصريح فهو المدلول الالتزامي وهو على ثلثة اقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء
والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة لانه اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم او لا
فعلى الاول فهو على قسمين لانه اما يتوقف صدق الكلام عليه كقوله تعالى رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان المراد رفع
المؤاخذة عنهما ولا يكذب لو صحت عقلا كقوله تعالى واسئل القرية فلو لم يقدر لاهل القرية لصح الكلام عقلا او غيرها كقوله
اعتق عبدك عني على الف اي ملكني على الف اذ لا يصح العتق شرعا الا في ملك وهذا ليس مدلولا بدلالة
الاقتضاء واعلم ان الذي يظهر من تعليم بالاقتضاء الذي ذكره ان دلالة الاقتضاء مختصة بالمجاز في الاعراب او ما يكون
قرينة العقل ولم يكن لفظيا فعلى هذا ذكر الشارح قوله رايت اسدا يرمي على الشجاع ونحوه لكن يكون من باب المنطوق
الصريح او لا بد من ذكر قسم اخر يشمل سائر المجازات والثاني ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته عليه ولكنه كان
مقصودا بنفس لهم يكن ذلك الشيء عنه لم يجد لانتزاع منهم منه التعليل فالمدلول هو عليه ذلك النحو لحكم الشارع
مثل قوله ثم كفر بعد قوله الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فيعلم من ذلك ان الوقاع على الوجه
الكفارة عليه وهذا يسمى مدلولا بدلالة التنبيه والايماء وهذا في مقابل الخصوص الحكم فيصير الكلام في قوة ان يقال
اذا فعلت فكفر واما التعدية الى غير الاعرابي وغير الاهل فانما يحصل بتنقيح المناط وحذف الاضافات مثل الاعرابية
وكون الحل اهلا وغيره لذلك ودعا يعرف في القول الوفاعية وبحث بعض اضداد الصوم وتمام الكلام في ذلك
سيجيء ان شاء الله في اواخر الكتاب واما الثاني فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم على ظاهر المتعارف في المحاورات
مثل دلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين على كون اقل

فلا يستلزم اشتهر فانه غير مقصود في الايتين فالمقصود في الاصل بيان تحليل الاكل في الجملة والفصال وفي الثانية بيان كثرة
الكثرة من الفصال هذا اقسام المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقا للحكم المذكور في
النفي والاثبات فهو مفهوم الموافقة كما لو حرمت التأفيف على حرمة الضرب فيسمى لحن الخطاب وفحوى الخطاب ويجيء
الكلام في بيانه في اواخر الكتاب والا فهو مفهوم المخالفة ويسمى بدليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الشرط والغاية والصفة
والحصر واللقب وغير ذلك ويجيء تفصيلها ثم ان تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا هو المشهور وقد يقال بالفرق
بين المفهوم والمنطوق الغير الصريح فيجعل ما سوى الصريح مفهوما مطلقا وحينئذ يكون مثاله المدلول عليه بغير مذكور في
جنس الامثلة التي ذكرها للمنطوق الغير الصريح فان قوله لحمه مثلا غير مذكور في جنس الامثلة التي ذكرها للمنطوق
الغير الصريح فان قوله لحمه مثلا غير مذكور في الايتين فانه هو الموضوع لا المنطوق الحل وكذلك حرمة الضرب حكم من احكام
الوالدين وهو المذكور لهما في الاية وقد يذب عن ذلك باعتبار الجنسيات والاعتبارات فان جعل المفهوم في الاية التأفيف هو
الحرمة وموضوعه هو الضرب فهو ظاهر وان جعل المفهوم حرمة الضرب والموضوع هو الوالدين فهو مذكور كذلك
الحل وانما الحل **قانون** اختلف الاصوليون في حجية مفهوم الشرط ولا بد في تحقيق هذا الاصل من رسم مقدمات
**الاولى** ان لفظ الشرط يستعمل في معان قال في الصحاح الشرط معروف وكذلك الشريطة والجمع شروط وشرائط
وشرط عليه كذا وشارطه وشرط واشترط عليه وبينهم من ذلك اشتراط وبه يوجد الالزام والالتزام والوثيقة
واليمين وعن القاموس الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه واستعمل النحاة فيما تلا حروف الشرط مطلقا او ما
علق عليه جزاء وجودا يعني حكم حصول مضمونها عند حصوله وقد يستعمل في الحدود في مصطلح الاصوليين
ما يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط به ولا يستلزم وجوده وجود المشروط فمن مصاديق الاستعمال الاول النذر
والعهد ونحوهما والشرط في ضمن العقود مثل ان نكحتك بشرط ان تسلمني كذا او شرطت عليك ان لا تخرجها من البلد ومن مصاديق
الثاني ما علمت من خبر فجر يوم وان كان مثقال ذرة وقد يعبر النحاة ان الوصلية ومثل لا تكرمها تنتهكم على الفاء
ان اردت تخصيصا ومثل ان كان هذا انسانا كان حيوانا ومن مصاديق الثالث وان كنتم جنبا فاطهروا ومن الرابع
الوضوء شرط الصلوة والقبض في المجلس شرط صحة الصرف وحلول الحول شرط لوجوب الزكوة واما الولاء فتر
فقد جعله جمع من جملة الطلاق ولكن خلاف ما صرح به اهل اللغة فان اشتراط الشارع بيع شيء بالتزام وهو
الولاء وكذلك جمع من الاستحالات الامر مثل شرط الحمام اذا شق الجلد بمنضجة ولم يدم ما خوذ من الخرق انتهى
الجملة الشرطية انما تستعمل في معان كثيرة اشهرها ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم ان كان
هذا انسانا كان حيوانا وليس هو معلقا على حدوثه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال
مبني على قاعدة اهل اللغة والميزان حيث يجعلون هذا التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالي

ويقولون

ويقولون ان انتفاء التالي يتبع رفع المقدم بخلاف العكس يعني يعلم من انتفاء الجواب انتفاء الشرط ومن انتفاء
الشرط انتفاء الجزاء وهو الظاهر والثاني ما يفيد تعليق عدم الجزاء على عدم الشرط ايضا مثل اذا كان الماء قدرا كرا فلم يغسل
عدم التجنس وجوده معلق على وجود الكرية وانتفاؤه معلق على انتفائه وهذا هو مصطلح اهل العربية وقد يقال
الجزاء فظاهر هذا الاستعمال كون الاول سببا للثاني والظاهر انه هو المراد مع قطع النظر عن اصل الامر وما قيل
الاول اذا كان سببا فلا يضير انتفاء انتفاء السبب لجواز تعدد الاسباب لا العكس اولى مما لا ما كان يشير به قوله
تعالى لو كان فيهما الهة غير الله لفسدتا من الخلط بين الاصطلاحين وقوله بل العكس اولى فيه ان العكس حد
كون انتفاء الثاني علة لانتفاء الاول لعلم بتقدير احدهما لا هو علة للعلم بانتفاء الاول فلا يرد هذا الكلام بظاهره
وثانيا ان المراد بحصر السبب في القول الذي ان الاصل عدم سبب اخر والا لم يحسب اخر فليس هو احدهما لا بعينه
لا بعينه ومن هذا الباب لو لا علي لهلك عمر وقوله الحاسد لو لا حسده لما عرفت نعمة الحاسد وكذلك ابطر فان رفع
الفعل لا يتبع رفع التالي على ما عدة اهل الميزان وح يبقى الاشكال في اطلاق الشرط على السبب والظاهر ان قولنا
مفهوم الشرط بحجة معناه مفهوم الجملة الشرطية اي ما يفهم من الجملة شرطا وهو الواقع بعد ان واخواتها مع قطع النظر عن
حصول مضمون الجملة التي اعني كما هو محل نزاع الاصوليين كما يشهد به قولهم الامر المعلق كلمة ان عدم عند عدم
شرطه ونحو ذلك لا اذا كان ذلك الواقع بعد ان واخواتها شرطا اصوليا ايضا فان الواقع بعد هذه الحروف قد يكون
شرطا وقد يكون سببا فكما يجوز ان يقال ان قبضت في المجلس بيع الصرف ويجوز ان يقال ان اعتسلت توضأ من البول
يظهر مع انه اذا كان ذلك الواقع شرطا اصوليا فلا معنى لكون انتفاء الحكم بانتفائه مفهوما بل هو عين الشرط
نفسه لما حصل من حروف تلك الجملة يفيد عن معناه ان ما يفهم من تلك الجملة التي يسميها النحاة شرطا في محل
السكوت بحجة وبعبارة اخرى تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك الشيء بدلالة
التزامية لفظية بينة يكون حجة سواء فهم منه الشرطية المصطلحة للاصوليين والسببية فلا منافات اذ بين
الشرطية والسببية لتغاير الموضوعين بالنظر الى الاصطلاح فما يقال من ان قولنا ان قبضت في المجلس بيع الصرف
هو عبارة اخرى عن قولنا شرط صحة الصرف القبض في المجلس والفرق هو الاجنبية والحرمة كالفرق بين من والى
والابتداء ولا ينافيه ان اريد بالشرط الاصولي كما هو الظاهر ايضا اذ نقول بينا ان الظاهر من الجملة الشرطية على تقدير
الشرطية الحجية وفهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط هو السببية كانا ما كان فكيف يصير مساويا للشرط الاصولي
فاصل قولنا مفهوم الشرط حجة ان مفهوم الجملة الشرطية سببية الاصولي المتابعة والالزام المتناقض وان اريد به
معنى اخر مثل ان يقال المراد بالشرط هو ما علق على انتفائه انتفاء شيء اخر فتوقف وجود الاخر عليه لينحصر السبب ايضا
وان الجملة الشرطية ايضا تفيد هذا المعنى فهذا وان كان اوجه من سابقه لكنه ايضا لا يتم لان الجملة الشرطية احق من هذا

اذ لا تغير الا السببية الثالث ما يكون الصدور الحكم عن القائل لا لشبهة في نفس الامر مثل اذا انزل النبع فانزمان
شتاء فانه فرق لا يتزل النبع في الشتاء **الثالث** قد اشرنا ان محل النزاع هو الجملة الواقعة عقيب ان واخواتها وانه
انه لا فرق بين ادوات الشرط وما دل على التعليق صريحا او تضمنا فان الاسماء المتضمنة معنى الشرط كالموصول مثل قوله
تعالى فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فمن ما ملكت ايمانكم ومومنة ابن بكير ما لقيت عجيبة حتى وصى ما يحتمل
اذا تعهد ذلك فنقول ذهب الاكثرون الى ان تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه
وذهب جماعة الى العدم والاول اقرب لنا ان المتبادر من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه ان لم يجئك فلا يجب عليك
اكرامه لا الاكرام كما توجه وهو علامة الحقيقة فاذا ثبت التبادر في العرف يثبت في الشرع واللغة لاصالة عدم النقل
واما ما قيل معناه في العرف الشرطي اكرامك اياه يجب ايابك فليس على ما ينبغي وكذا ما ذكره العلامة في التهذيب
حيث قال الامر المعلق بكلمة ان يعدم عند عدم الشرط لانه ليس علة لوجوده ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم
العدم خرج عن كونه شرطا وبقي هو مؤداه كلام غير اتم وهذان الكلامان مبنيان على الخلط بين اصطلاح النحاة
واصطلاح الاصوليين في الشرط وقد عرفت ان المتبادر هو السببية ظاهرا وان كان موجودا ان بالذات شرطا
مع قطع النظر عن دخول ان في هذا الكلامان ناظران الى اعتبار الشرط والقيد عن ان الشرط معناه وفي الاصطلاح
هو ما ذكر لا مطلقا ونحن لما اثبتنا التبادر بهذه الطبيعة التركيبية فنقول سائر الاسئلات التي ذكرها مجازات
لتبادر غيرها ولا نريد من الاشتراك فما يتبادر انها مستعملة في جميع معاني والاشتراك والمجاز كلاهما
خلاف الاصل فلا بد ان يكون حقيقة في القدر المشترك وهو ما علق عليه وجود المشروط لا وجه له بعد وضوح
الدليل هذا الكلام في الجملة الشرطية واما لفظ الشرط في نحو وان كان خارجا عن محل النزاع لكن ما حصل الخطر لبعض
الفحول هنا الخلط الاصطلاحات فتحقيق القول فيه ان المتبادر منه في العرف احد من المعنيين اما ما يتوقف عليه
وجود شيء وينتفي بعدمه اعم من ان يكون وجوده ملزوما او اما معنى الالزام والالتزام فلا وجه لحمله على المعنى
الاصولي حيث ما ورد هذا وقد احتجوا على حجية مفهوم الشرط ايضا بانه لو لم يجد التعليق انتفاء الحكم عند انتفاء
الشرط لكان التعليق لغوا يجب تنزيه كلام الحكيم عنه وفيه اولا ان الخروج عن اللغوية لا ينحصر في اعتبار هذه
الفائدة بل يكفي مطلقا واما التزام عدم الفائدة الاخرى لا ينفي احتمالها مع ان الغالب وجود الفوائد وثانيا
ان هذا لا يناسب القول بالحجية ولا يوافق القول بالدلالة اللفظية كما هو المقصود في هذا المقام في الستر المقابلين
بالحجية فان المعيار في امثال هذه المقامات اثبات الحقيقة والتشبث باصالة الحقيقة ليكون قاعدة في اللفظ
المخصوص ولا يخرج عن مقتضاه الا بدليل على خلافه من الخارج ولذلك يتمسكون بالتبادر وفهم اهل
اللسان كما يستفاد من استدلالهم بعض الاخبار المذكورة في كتب الاصول واما اثبات الطبيعة اللفظية مع عدم

العقلية

العقلية يعجز العقل عن الحكم بان كل موضع لم يظهر للشرط فائدة اخرى سوى ما ذكر فلا بد من حمله على ارادة ذلك فعلى ان قائله
لا اختصاص لحجية المفاهيم نعلا عن خصوص مفهوم الشرط ولا يقتضي ما مثل هذا الحكم مفهوم الشرط او مطلق
المفهوم بل هو جار في جميع المواضع وانه لما يتم لو وجد مقام يحتمل فائدة اخرى يوجب الخروج عن اللغوية وهو كما ترى وعليه انه
بقول النزاع حين بين المثبت والمكمل نحو الشرط كلام الحكيم وعدم لغويته وجد مثل هذا الفرض لا اقل احتمال من الكثير
بعض بلاد بل الفقهاء انه لم يكون وجود موضع لا يحتمل فائدة اخرى وان ذلك اثبات القضية بالعقل وما يقال من ان استنتاج
الحكم بانتفاء ما وجد لفظ لا يتصور له فائدة سوى فائدة معينة فهو موضوع له فهو معزل عن التحقيق غاية الامر استفادة
كون المعنى مرادا من اللفظ واما كونه مدلولا بالدلالة اللفظية فكلا فان قيل الظاهر نقول بان مفهوم الشرط حجة لا لما يظهر
فائدة سوى انتفاء الحكم عند انتفائه ظهورا مساويا لها ان ربما وما يجوز اذا كان هذه الفوائد لا لما يحتمل ان يوجد
ايضا فنقول هذا ايضا لا يثبت الدلالة اللفظية واما العقلية الخاصة بسبب القرائن الخارجية فلا ان المكلف يعرف بحجيته
ولكنه لا يصير قاعدة كلية لمخصوص المقام كما هو مقتضى القواعد الاصلية فالذي يليق بقول من اثبات الظهور بها من حيث
القواعد مطلقا لا الا اذا كان الظهور الفوائد في موضع يكون حجة في ذلك الموضع وانتفاء بان فائدة الشرط هو تعلق الحكم به
فليس يمنع ان يكون ذلك بسبب ما به شرط آخر ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان انعدام احد الوجهين الى الامر شرط حيث لا
ثمرة الآخر وقد يتوجب عند انعدام امرائين او الجهين فلا يعلق الحكم بشرط انتفاء الحكم عند انتفائه بحيث لا يتوجب
بطلان ظاهر هذا الاستدلال التسليم فهم السببية كما ذكرنا لكن المستدل به يتمسك في الحجية باحتمال الثالث فلا يكفي
مجرد تعلق الحكم بالشرط في الحكم عند انتفائه ولست بحيث بان الاحتمال لا يصير الاستدلال بالظهور لا الاسد بالاستدلال
فلا بات والاخبار فيما لم يثبت شرط آخر ولم يعلم تحقق سبب آخر لا اصل له ولا يقال هذا ينافي ما ذكرت سابقا من معنى حجية
المفهوم وهو كون ذلك المعنى مرادا لا لفظا في محل السكوت وهذا ليس من قبيل ما لا لفظا اذ لا يتم ذلك الا بانعدام احتمال عدم تعدد
السبب لانا نقول التام يستلزم انحصار الدليل ويبدو فهم السببية في الظهور وذلك الاحتمال هو احتمال الحذف في الكلام المذكور
في جميع الالفاظ المستعملة في معانيها الحقيقية ولا يعتنى به ابدا ولا لما كان التمسك باصل الحقيقة معنى وهو خلاف الاجماع
ثبت من دليل آخر وجود السبب آخر كالمثال المذكور في قول الشرط او السبب احد المذكورات كان الظاهر الوجوب
العيني فاذا ورد امران متضادان في محل واحد تحملا على التخيير وذلك لا يوجب خروج صيغة الامر عن كونها مستعملة في الوجوب
واحتجوا ايضا بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يجوز الاكراه مطلقا فلا يصح التعليق الى
ارادتهن بانتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وجوابه ان السالبة هنا بانتفاء الموضوع وقد يجاب ايضا بان مفهوم الشرط انما يكون
حجة اذا لم يظهر له فائدة سواه وهو محقق هنا من تنبيه المراد على انه ان اردن التحصن مع ما بين من التحصن والقصد
فانتم ارادتهن بذلك وهذا الجواب عما سلف ايضا لكن ان قال ان الشرط هنا ورد مورد الغالب اذ الغالب

في تحقق الاكراه هو مع ارادة الفعل فلا يجتمعان فيه كما سيأتي والاولى ان يقال ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وبعد ثبوت
الحقيقة فهذا استعمال المجاز في لكون الجاز خير من الاشتراك اذ يقال ان اللفظ يقتضي ذلك ولكن القرينة الخارجية ما اخذ ولولا
القرينة على عدم ارادة المفهوم من الاجماع القاطع لحملنا على فهمه وفي الاجماع هو القرينة على عدم ارادة ذلك واحد العاقل التي يكون جهل
لا يتوجه عليه هو التنبيه على علة الحكم فان القيد الوارد بعد الحكم على ما ذكره بعض المحققين اما ان يكون للتعليل مثل لا تقل اذا كنت
محسنا او وقت مثل لا تاتني في الاختصار ان جاءت سعاد لكم اجلسه مثل لا تشرب الخمر ان كنت مؤمنا او ما عدا ذلك فيه من صفة
القيد الذي هو من هذا القبيل ايضا قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله في ايضا ص ان يكفي بل من بالله كانه قانون
اختلفوا في ان تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف ام لا مثل ان كان الوصف شرعيا مثل اكرم كل رجل
عالم او في السائمة زكوة وقيل الوصف يدل على مفهومه ومفهوم الوصف ام لا مثل ان يقول لعبده اخبر بن ان يقول فيها اخبر بن ان يقول شعرا فاعتذاء البطن
عن الشعر كثير من الشعر الكثير فمفهومه انه لا يضر الشعر القليل احتج المثبتون بمثل ما تقدم في مفهوم الشرط من لزوم اللغو في كلام الحكيم
فلولا يفيد انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف لزم لغو الوصف ح عن العائلة وبعد الغلاة مستهجنا مثل قولك لانسان لا يبيض لا يجلس الغيب
وبان الاصل في الكلام الفائدة في فهم من قول الشرع كل الواحد يجعل مفهوم الشرط في غير الواجب لا يجعل عرضه قال المدلل على ذلك وهو
من اهل اللسان والجواب عن الاول بظهر مما سبق فانه يلزم اللغو لو لم يحتمل فائدة اخرى والقول المختار كثيرة مثل الاهتمام بحال
المذكور مثل جاءني طويل الصلوات والصوم الوسطى او اصابع السامع ليراد سبق بيان حين او ليستدل السامع على المسكوت
منه فيحصل مرتبة الاخبار او غير ذلك مما ذكر فان قيل نقول بذلك اذا كان ذلك اظهر الفوائد فيجاب عنه بما تقدم في مفهوم
الشرط وبالجملة التعليل بلزوم اللغو من الفائدة الغائية ولا يخرج الكلام عن الفعوية لا يقتضي الا ثبوت فائدة ما واذا ثبت
من القرينة الخاصة الظهر هذه الفائدة المشار فيها فلا الظن المنكر مما شيا عن القول بمقتضاه لا يتعاونا بالظهار كان من يعتقد
لاحتمال ارادة الغير كما يظهر نظيره من السيد في مفهوم الشرط حيث اكتفى في نفي الاستدلال بجواز احتمال عدم السبب فهو
فيصف طلبنا ومن هذا القبيل قول ابي حنيفة في تحريم الفضل قال قلت له بالشرط الحيوان قال تختار ايام الشرط قلت وما الفائدة
في خيار الحيوان قال التبيان بالخيار لم يعتقد واما الاستحسان لم يجز في المثال المذكور ما هو اكون اصل الحكم في
هذا المثال من باب توضيح الواضحات وكذا ذكر الوصف هنا ولا يفيد يكون فائدة الوصف مجرد الترجيح بل نقل عن الاحنفي
وجماعة من المتقدمين ان وضع الصفة للترجيح فقط لا التقييد وان تعيين القيد بخلاف الوضع فايرا لا مرتبا من مع ما نقل من
ذم ابي حنيفة وظهور خلافه في ايمانه ايضا فان فيه عدم الدلالة على المدعى واما الجواب عن الثاني فظهر مما ذكرنا من
المعارضة مع ان فقهه العلة كان من اجتهاده في الفقه وكلام اللغويين واحتج النافون بانه لو دل لدل باحدى الثلاث كلها
ظاهرة منتفية اما المطابقة والتضمن فظاهر لا كان منطوقا واما الالتزام فلعدم اللزوم الذهني لا عقلا ولا عرفا فلا يدخل في الشرط
توقف ولان الظن النظائر لا يكون عن اشعار كما هو المشهور ان التعليق بالوصف مشعر بالعلية لكن لا يجب ان يجتمع عليه في الاحتجاج

ان يعم البعض



ان يعم البعض كما في تخصيص المتقدمة ومن هذا القبيل القيود الاحترازية الواردة والاسوة اما مثل قوله تعالى فمن
تبعوه منه ولا لكن على عدم كفاية مفهوم الحاجة ليس من جهة مفهوم الوصف كما توهم ولا من جهة مجرد الاجماع عليه كما ظن العلة في الغاية
بل لان الحاجة موجب الحقيقة والمجيء مع كون التكليف شيئا واحدا يوجب الحمل على الفعل لان الحمل على المطلق زائد الغير بخلاف العكس
والحاجة القيد مطلوب فمع تركه لا يحصل الامتثال عدم الامتثال يعتق الكفارة انما هو لعدم صدق الامتثال بالمؤمنة التي يرد بها
الخطاب مع كون المطلوب رقبة واحدة ثم ان هنا فوائد الاولى انهم ذكروا ان تخصيص مفهوم الشرط والوصف دفعوها انما
هو اذا لم يكن على طبق الغالب مثل ربائبكم اللاتي في حجوركم ولا يخفى في مثل كلام في بيان ذلك وتفريق ان وجه ان الوارد
انما هو لمجاز حكم الى التنبيه والارشاد التابعة يختص في الاذهان عند اطلاق اللفظ المعرف فلو حصل احتياج في الاتيان من
القطع انما يحصل في النادر فالكثير في الذكر لا يدل ان يكون شيئا اخر لا تحصيل تخصيص عن الحكم بالغالب وهو ما نحن فيه التنبيه
بالوارد بما يناظر السرق عدم الارادة الحكم فيها اذا ورد مورد الغالب في جواب المناسبة انهم الاتوى انما لا يجوز التيمم لواجد
الماء لمن فعله زحام الجمعة عن الخروج مع ان الشارع اطلق الحكم بالتيمم لمن فعله زحام الجمعة عن الخروج وايضا قالوا باختلاف الحكم
كون الخالف اولى بالحكم مثل ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق والكثير ضد التنبيه على خطائهم في الجهاد العلة والحجة ويكن اجماعهم
من الضم الاولاد بالجهل المعتبر في دلالة اللفظ على المعنى الخفي وهو مع القرينة الظاهرة على ان ارادة الخلاف فكما ظهر قرينة على ارادة
خبر فحملها عليه لان الحجة انما هو اذا لم يظهر القيد فانه الحرج كما يقتضي ان الاثر العقيم بالثبوت القرينة على الخلاف كما
هو مقتضى الاكثر القطعية الثانية قد توهم بعضهم ان فائدة المفهوم وفائدة الخلاف انما يظهر اذا كان المفهوم مخالفا للاصل
مثل ليس في الغنم السائمة زكوة اذ ليس في الغنم زكوة اذا كانت معلوفة والا فان سوم واما اذا كان موافقا للاصل كما في قولك في
الغنم السائمة زكوة فلا فائدة في الذكر هو مقتضى الاصل وقال ان دعوى الحجية انما نشأ من الغفلة عن ان كون المفهوم
في المعقول من جهة الاصل واستشهد على هذا بانه لو كان الاغلب المذكورة في استدلال الاتم من هذا القبيل وانت خبير بانه كالا
وضوح الفرق والفائدة في الموافق للاصل ايضا لان المدعي يحتج بقوله بان هيهنا حكمين من الشارع فلا يحتاج الى الاجتهاد في
تطبيق الحكم المعلوم كان الشرع يحتاج ذكر موافقا للاصل لا يبقى الا بعد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بعدم الدليل كما سيأتي
انشاء الله في محله وايضا الاصل لا يعارض الدليل ولكن الدليلان تعارضا فان وجدنا المقام الى الترجيح فاذا اتفق مؤيد دليل
الترجيح خلاف المفهوم فيحمل عليه من دون تامل على القول بعدم الحجية ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول بالحجية
وربما يرجح المفهوم على منا طبق اذا كان اقوى فضلا عن منطوق دلالة وما جعل منشأ الغفلة هو غفلة عن المفهوم الذي على انه مفهوم
الحكم في المخالف للاصل والموافق ولا اظن واردة على المتصدين لا يخفى على المتتبع الثالثة مقتضى المفهوم المخالف انما هو
رفع الحكم الثابت للمذكور وقد وقع فيها توهمان احدهما انه شيء سابقا اليه من ان مفهوم قولنا اعط زيدا ان اكرمك
لا تعطه ان لم يكرمك وهو باطل لان رفع الايجاب هو عدم الوجوب وهو اعم من الحرمة التي هي مقتضى النهي نعم اذا كان الحكم

على الطريقة التي يشترك بها

الوافق هو الجواز الاعم لا اعم يكون مفهوم الجزئية كما في قوله تعالى كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب فان مفهومه ان كل ما لا
يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب فانه وان كان مفهوم الصريح فهو الجواز لكنه ملزوم للجزئية فانهما اصدر من جانب من
المحقق ان بعضهم ان مفهوم قولنا كل غنم سائمة فيها زكوة ليس كل غنم معلوفة فيها زكوة وان هذا يصدق على تقدير ان لا يجب في
بعض منها ومفهوم قولنا بعض السائمة تركك هو عدم صدق قولنا بعض المعلوفة تركك ويلزم ان يصدق قولنا لا شيء من المعلوفة
تركك ويلزم ان يقول ان مفهوم قولنا لا شيء من المعلوفة تركك هو بعض السائمة تركك ورد بعضهم على صاحب الحاشية
ان مفهوم قولنا كل حيوان ماكول اللحم يتوضأ من سؤره ويشرب سؤره هو انه لا شيء مما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب
بان هذا دعوى لا شاهد عليها من العقل والعرف والعادة على ان الحق كذلك وانت خبير بان ذلك التوجيه يشير بان يكون قائلا
من بعضهم من جعل المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق وان كان صدور مثل ذلك في غاية البعد من فهمه بل من مرتبة
لاختلاف الموضوع ولا يلزم بتصادقهما ان ايضا وقد كان مراده من اطلاق النقيض على المفهوم كما هو الدين الا ان ما هو ان المفهوم
رافع لحكم المنطوق فان نقيض كل شيء رفعه والمراد رفع ذلك الحكم عن غير الموضوع والحق هو ما فهمه الشيخ وصاحب الحاشية
الحكم المخالف في جانب المفهوم انما يستفاد من جهة القيد في المنطوق كل قيد ثبت فيه القيد وفقدان هذا من افراد الموضوع فيفهم
انتفاء الحكم بالنسبة الى ذلك القيد ولا يبقى التعليق بالنسبة اليه ملاقاة ذلك وما يقال ان القائل عجيب في الحاجة بثبوت الحاجة
في الحاجة فهو خارج عن الحقيقة اذ يبقى التصريح بتعلقه بالجميع بلا ملاقاة فهو مفهوم قولنا كل غنم سائمة فيها زكوة لا شيء من المعلوفة
تركة فان وجوب الزكوة مطلق على سوم كل غنم غير تقيد بعلوفة كل غنم وما قيل ان ذلك لعدم وجود امر مشهور متفق
بين افراد المنطوق وبعض افراد المسكوت يعني ان جميع افراد ما يؤكل لحمه مثلا يجوز الشرب والتوضي من سؤره فيطلق برك
الكلام وانما يشترك بعض الافراد الغير الماكول ايضا مع كونه شريكا للمنطوق لاجل عدم لفظ مشهور جامع لها فيشتق بها بل
وشك الحاجة فغير ان لا يجدي لافادة في وجود اللفظ المشهور المشترك فمن يجيز ان يقال مثلا كل حيوان يجوز التوضي من
سؤره لا الكلب مثلا وكذلك في قوله كل غنم سائمة فيها زكوة مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة ايضا يمكن ان يقال كل غنم فيها زكوة
الا النوع الفلاني فلم ينقطع المناص حتى يلزم تاخير البيان وغيره من المحذورات فلا بد التقييد من فائدة والمفهوم في الشرطية
الا في الحكم عن غير محل المنطوق مع ان القول بكون استعمال القيد هنا لفائدة لا لاخراج غير المقيد عن الحكم خروج عن مقتضى
القول بحجية المفهوم اذ هو انما يستقيم على التبادر من اللفظ او على تقدير خلو كلام الحكيم عن الفائدة لولاه كما تقدم وهو انما يصح لو لم
يكن هناك فائدة اخرى واما ما ذكره بعضهم ان مفهوم قولنا بعض الغنم السائمة فيها زكوة الى اخره ان اراد بيان يكون
السائمة صفة لبعض الغنم وبيانا لمراد الغنم فقط كما هو الظاهر لطيفة اهل الشيخ فمفهومه ان ليس في البعض الاخر الذي
هو المعلوفة زكوة لا ما ذكره وان اراد البعض الغير المعين بان يكون السائمة صفة الغنم لا البعض كما هو الظاهر من كلامه
الموافق لطريقة اهل الميزان في توجيه الحكم فيما وانيا فالى البعض فانه القيد الاخير لا السوم والنفي والاثبات انما يرجعان الى

يجب في بعض المعلوفة الزكوة وعلى تقدير





المبتدا الاخير على التحقيق فمفهومه رجع ان البعض الاخر من السائمة ليس يجب فيها الزكوة وهذا امر
يحتمل ورده من كلام الشارح ومن تكليف بيان مجهول وبالجملة فاستفاده من العقل والعرف هو الذي الشيخ وصاحب الحاشية رحمهما الله
لا ما ذهب المحقق ان غاية ان يجعل السوم من جملة الحكم وجعل الموضوع نفس الطبيعة المقيدة فلا ارب ما ذكره هؤلاء وان جعلناه
جزء الموضوع بان يجمع القيد لكل واحد ما يقابل السوم فلا ارب وانه انما يقول الحيوان الماكول اللحم مكرر بعين استعمال سؤر كل
واحد من افراده ويحفظ كل واحد من افراد الحيوان الماكول اللحم حكم جواز استعمال سؤره فلا بد ان يقال ان معنى قولنا كل ما يؤكل
لحمه يتوضأ من سؤره موافق لا جماع ايضا لتقدير مضاف في العرف حتى لا يلزم التناقض ويكون الوصف قيد الكل ولحوق من افراد المفهوم
يقتضي الحكم بحيث انتفى ذلك القيد الرابعة لا دلالة في قولنا في الغنم السائمة زكوة على نفي الزكوة عن معلوفة لا بل ما يؤكل
الا لا احد استدل القائلون بذلك بان دليل الخطاب يفيد المنطوق فالمنطوق سائمة الغنم كان تقييد مفهومها معلوفة الغنم
ومفهومها معلوفة لا يكون تعيين ما انزله الا ذكر ما ذكرنا انتج بعض الناس على ان الاثبات السوم جزء الموضوع فيكون الحكم بنفيها
يتبع انتفاءها وهم الجماعة ثم والاكثر وجها قانون الحق ان مفهوم الخطاب حجة وفاقا لاكثر المحققين والقائلين به ومن
مفهوم الشرط والغاية قال كل من يجيز مفهوم الشرط وبعض من قال والغاية ايضا الا السادة خلافا لمن قال ان تعليق الحكم
على الشرط يدل على انتفاء الحكم بانتفائه وكذا الغاية لا يدل على انتفاء الحكم بعد الغاية لان الاصل عدم الدلالة
الكلام بعد الحجة على ان المنطوق غير مفهوم الشرط والغاية وحمل الغاية في الغاية ان ما ذكر وحمل دلالة كما هو الظاهر من هذا الكلام
الظهور لا يحتاج الى الدلالة كما قال القائل بوجوب الغسل والقائل بعدم الغاية يقول ان ما ذكر من باب الحذر كان وجه الحكم
في اصل بحثه الا ان المنطوق في الحيثية وبين الغاية في الحاجة فلا يحتاج الى شرع بين هذا القول والقول بالعدم حطا وادعا التوقف
الاستعمال الا ان عدم الترجيح لحق عدم الدخول لا يصلح ان اللفظ لا يدل على الدخول والاصل عدم ارادة المشاركة لا دليل على الدخول
الدخول هو انما الاصل بل المتبادر هذا اللفظ عدم الدخول فيكون ثابتا بحسب المنطوق كذلك وما يقول الموقف في الوصية فانما
هو من دليل خارج لا لان الحق بعض لان الحق ان الغاية الغاية كما بعض مع جاز انما يصار اليه من جهة الدليل الخارجي فمن ان التوقف
لا يستلزم القول بالاشتراك كما توهم الدين وابطاله بانه لا يكون القول بالاشتراك لعدم جواز وضع الشيء لوجوه الشيء وعدمه اما لا
فلان الاستعمال اسم من الحقيقة والمجاز اسم من الاشتراك ولا يجتمعان التوقف في صورة الاشتراك واما ثانيا فلظهور ان الاشتراك بين الوجود
والعدم كالقرء وما ثالثا فلخروج الدين من اثر الوجود كلام عن القائل حين التردد بين الوجود والعدم لان التردد بين الحق والاثبات حاصل
لكل احد قبل الاطلاع الفقه ايضا ظهر ان تردد بين الغاية بمثل قول القائل اعتدوا بقرء فانه في ذلك ثانيا يكون اجماع الظهور الوجودي
ايضا لا ادرى حد الظهور الى اصل المسئلة والحق وفاقا لان المتبادر من قول القائل اعتدوا بقرء الى الليل صوموا الى الليل ان امر وجوب الصيام الليل لا يجب
وقوله تعالى اتموا الصيام الى الليل وهو خلاف الظاهر من عدم القائلين بعدم وصول الظهر خلوت الصيام بعد الليل ايضا الوجه المقارن بعد حصول الظهر
ايضا لا ان الغاية ما يترتب هو خلاف المنطوق على تقدير ان الحكم في المنطوق فيكون الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم على ارادة المفهوم

[illegible] كان المراد من قولك اخر وجوب الصوم الليل ينقطع هذا الصوم فقد صار من المفهوم من هذا المنطوق وان كان المراد ما يبقى بعد
الصوم من انقطاع ايام ينقطع فلا يلزم فلان المنطوق في السكت عاش لهو الغاية وقلت ان اردت من التصريح عدم ارادة المفهوم فلا نسلم
بقول الاول اصل من البعد ولا اريد منك عدم السير بعنوان الوجوب بعد وجوبه وهو لازم كما لا يخفى بعد تصريح بعض العلماء بكيف
تقول اسلم بقول زيد وان علم من الكلام ان المخصص والعمل انما يجاء لذلك على الخيار فلا يحصل التنبيه بما كان امرا معلوما مفهوما
اذا كان قبل حضور وقت العمل ولا يتضح صدوره عن الحكيم وان اريد من ذلك مثل ان نقول سوال البصرة وهما الى الكوفة
وهما الى بغداد فيفيد ان اهمال الدلالة على الوجوب المطلق لا لاهمال العالم بالوجود المسافة فهو كل علم وصل الى الكوفة
والبصرة تلاحظان بالنسبة اليها فيتبين خصوصيتها فلا يرد تجويز ولا يحصل منه غرض على الشارع وكان لا يتم الغرض بقوله
كما لا يجاء القياس وعبد الله من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت اسراء الى السماء وكذا قول الفقهاء اذا اسلم المسافر الى
نصف النهار فيسافر لا يجوز له الافطار كما صرح به من بعض الفضلاء فان القرينة قائمة على ارادة المطلق ومطلق الاستعمال
من الحقيقة والاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب خروج اللفظ عن كونه حقيقة في معناه والنكتة في الاول ان الخبر والحاجة في
نظر الكفار المتشبثين اثباتهما ذلك المذكور في الاية كان لكن اثبات هذه الدعوى بايجاد المشاهدة كما جاء به من
بعض وهاوفع فيهم في زمان الفريق كان يحصل الخوف بهذه الدلالة ايضا فالمذكور ما يصلح الا بما هو الشيء فيها هو مقصود البيان لا
الكل التنبيه بعض وهو كان المراد من قولهم اذا سافر المسافر الى نصف النهار هو لا يسافر الى المخصوص المشروط بالشروط لا من الصوم ولا من
الصوم الحقيقي الى نصف النهار في الحقيقة مفهوم الغاية فيها يجد بعض الاخبار فيها ما يدل على عدم جواز الافطار هو لا يسافر الى نصف
النهار فالانسان بعد نصف النهار لا يفطر لان في ذلك خطرا في الوجوب لعدم الاطلاق لما هو لا يسافر الى نصف النهار وهكذا الكلام
يرد عليه من نظائره واما قولك وايضا لا المراد منه فتقول ان الشرط هو الاخر والمنتهى لا يتوقف ما بين معلقا لا يحصل
ولا حظ ان ما بين الاخر ونصف مجاز في الغاية ويقطع الحكم من الاخر ومن ذلك يحتاج الى الغاية فلا يسلم ان كان ما بين الوجود
فالمراد الوجود قائما منقطعا عن الصوم لا يترتب على استدلالهم المطلق كون حكم ما بعد غاية الغاية بعدم ملازمة الغاية
على الاستدلال على الكلام اما الاول فظاهر واما الاول فلعدم الوجوب والاستعمال فيها ما يكون الغاية المشترك كون المجاز ولا يتوقف
خلاف الاصل بظهر الجواب عن الثاني مما ذكرنا قانون مفهوم الحصر والمراد به ما ذكره جماعة من المحققين هو ان عدم الوصف على
نحو حصر الامر بزيد في الشجاع فهو يفيد انتفاء سائر الحصر بنظر الحصر لان الترتيب الطبيعي خلاف الوجود على معنى انها هو لذلك وقد يظهر الفائدة
الاول تعميم الحكم في كل ما قدم وكان حضر الشاعر على ما ذكره علماء المعاني فيفيد استعمال المقصود الفائدة مثل الاهتمام والتذكير او تعجيل
ذلك فلا يلزم ان يعود الشاعر وهو بنى مسلم في الجميع او ذكره دليل اخر وسيجيء الدليل في خصوص الحق غير مرة لعلمه ان كون الفائدة
غير ذلك من باب المفهوم والمنطوق والصواب ان هذا النوع لان الحصر يفيد من كونه من في ذات والدليل ما ذكره في احدها
فيستفاد الجميع من الجميع وان جعل عبارة عن نفي الحكم المذكور عن الغير فلا يرد ان المفهوم على ما هو والدليل على افادة الحصر ان لا يكون

فيتحد

[illegible]



[illegible] ان المتبادر من قولنا العالم زيد ان العالمية لا تجاوز زيد بل تعود بكر وعمرو فاذا قلنا العالم زيد افيد الحصر لا يختص بالاخص على الاعم
وهو الاول وتقريره ان المراد بالمنتهى ان كان هو الجنس فيتحقق معنى الفرد عليه لان الحاصل يقتضي الانفراد والفرد الحاصل لا يتحقق
ان المراد منه مصداق وهو الفرد وهو حاصل بعد الفرد وعن اندفاع عدم الاخص لجهل الاستغراق فيصير كلمة من كل ما صدق عليه العالم
زيد هو لا يصح الا ان الحصر مصداقي في الفرد لا يحتاج الى انفراد الكثير مع الاخصية ذلك الحقيقة بها او تقريبا حصر الاثار في الخارج والمراد بالحاصل
كما قولنا النجاح عمرو الرجل بكر فالمراد هو المصداق الكامل وفي الاجماع الاخص والتصاق استغراق الافراد بالتدريج وحصر الجنس مع هذا
الفرد كان قولنا هل سمعت بالاسد وتقرر حقيقته بزيد هو بعينه كما ذكره الشيخ عبد القاهر في خبر الجملة الاسم وهو الذي يخبر في
تفسير قوله تعالى دار الدنيا هي الحيوان وعن معنى اهل من الحيوان الحيوان وهو بعينه جاء في قولنا الامير زيد ولم يجيء لنا من بالنسبة
لم يجيء الحق في العكس يعني في مثل زيد الامير وهو العالم بجواب ما ذكره ايضا وبانه لو كان الاصل معتبرا لزم دون العكس لتحقق التعريف
الكل تبعا للتقديم والتاخير مع عدم تحقق تعبير في المفردات والمفرد في الجملة التركيبية اقول اما الجواب عن الاول فاما اولا فبالمنع
بالوجه كما صرح به علماء المعاني وظهر بما سبق واما ثانيا فبالفرق بين صورة التقديم والتاخير وان الوصف هو الموصوف
والعروض والحمول هو الوصف والعارض ولذلك يصح المتكلمون على اطلاق الذات على المشتق والوصف على المفرد واوضح الوصف عند
البرهان بالذات المحمولة فيقال زيد الامير في قولنا الامير زيد الذات المتصفة بالامارة فاذا اخذ الذات سبب الحمل فيلزم الحصر
حصرا لذات زيد وان اخذ الحمل عارضا للذات المراد بزيد هو الذي يزيد له بعض الحصار وصفي الامارة وان وقع مسلم الحمل بتركيبه
ذاتا موصوفة به وهو عارض الامارة العارض اعم والمراد ان كان يوجب الاتفاق لكن حمل الاعم على الاخص معناه صدق الاعم على الاخص
وهذا لا يوجب عدم وجود في غير بعض كالمفهوم الطبيعي بالمستقل الفرد فالمراد من الاتحاد ان الحمل موجود وجود الموضوع
ان الحمل والموضوع موجود ان بوجود واحد لا انهما موجودان واحد وبين يدفع ما يرد من ان الحمل الواقعي الاتحاد ويوجب الحصر
فيما نحن فيه الزم بدون الجنس المذكور ايضا مثل زيد انسان فان المراد من انسان هو مفهوم فرد ما الاخص لا يدركا انتهى بعنوان ان المراد المحمول
هو المفهوم وكون الموضوع هو المصداق والمصداق هنا الفرد معين هو زيد لو تغير زيد بالفرد وكلما صدقا الاستغراق الشيء على نفسه
وعلى غيره ومفهوم فرد ما بالجميع لافراد فاذا انضم مع الموضوع في الوجود بسبب الحمل الذي المحمول ذكرنا ان دون لا يفيد الاتحاد مع
الموضوع في الوجود لا انهما موجود واحد والحق ان صورة العكس ايضا يفيد الحصر لا الافادة الحمل ذلك من حيث هو حيث بل الاتحاد الحملي
لا يقتضي ذلك بل لان حمل الجنس ولا استغراق يفيد ذلك اما الاستغراق فظاهر واما الجنس فلان المقصود مصداق كان هو صدق
هذا الجنس ولو من حيث انه فرد منه الفرد بدل المشترك مثل زيد امير فيتحقق التعريف لهو لعلم ان المقصود ان زيدا هو حقيقة الامير
وهو حقيقة الحق الذي هو ايضا يفيد الحصر كما مر اليه لا تعارض واما ثالثا فما ذكرنا الحق الشريف في بعض حواشيه وظهر من جميع ما ذكره
ان قولنا الامير زيد بل الحصر من بعض احدهما تقديم التاخير الفرع وان صار موضوعا لان والثاني التعريف على ظهر بما ذكرنا واما
صورة العكس فغير بعيد والحق هو التوجيه واما الجواب عن الثاني فظهر مما تقدم ايضا وتوجيه مع علاقات الثاني لو اريد به مجرد الفائدة

في ارادة الذات والصفة ومنع الملازمة ان اريد بغير ذلك التحقيق فكيف وان الكلام لا يختص بالعرف بل كلام الله ايضا وبالجملة حكمه وعلى
قول المصنف يقتضي ان يجعله لا يجوز ان يجري على الجنس او على الاستغراق كما في قولك ضربت زيدا فانه لا يجوز ان يكون ساذجا حاصلا من ضربه
واما صورة العكس فلا يرد ما قيل العرف باللام غير قابل للتكرار معنا وان يدعى في على طريقة الاستاذ العظيم ثم قيل لان ما
من تعدد الجهتين ان المسند اليه اذا كان معرفا باللام يفيد حصره في المسند وان لم يكن حقيقيا اعتبارا كما في قولهم الكرم التقوى
والعلماء الخاشعون والكرم ثابت الوب ولا ما من قرينة كما صرح به علماء المعاني ولا يلزم منه كون كل ما في الوب كرما وكل كامل في التقوى
عالما كما لا يلزم في زيد انسان انحصار الانسانية في زيد واما انحصر باعتبار الارادة بمعنى غير المذكور لغرض كقولك انما زيد قائم في جواب من
على الصفة واما العلم بان زيدا انسان فلا يتم الا حتى فيه الجهة الباعثة عرفا وقطع الفارسي عن الجاحظ وجمع من الاصوليين ان المعرف ايضا مع اضافة
عدم الشمول ويدل عليه ايضا انه لولا الحاجة الى الاعمال المنيات وانما الولاء في اعتق على الحمل من حيث ينبغي ولا الولاء لمن
اعتق من دون تكرار لكان يكفي العرف فيه بانه يقتضي التعريف في المسند اليه كما من فقهائهم الا اهل البيات في قوة الموجبة الكلية
المتناقضة فالمسند اليه اذا شرطت حصر كما في وضوح الفرق بين الطريق باعتبار عدمه وان قلنا بان لا التعريف المسند اليه ايضا ولذا
من اجتماعه على ولا التعريف المسند اليه على ذلك لا يصح على ولا لانه انما عليه مع كل وضعه كيف كان فالجواب هو التبادر في
ساير الموارد وتوسيل له بتحقيق الفصل الفصيح وصرف مثل قول الفرزدق وانا يدافع عن احسابهم انا او مثل فان الوجوه المجوزة
لفصل معقودة سوى ان يكون الفصل غريبا وهو ان يكون الصفة بارزا فيدافع عن احسابهم الا انا وقد يستدل ايضا بان ان لا ثبات
وما النفي ولا يجوز ان يكون لا ثبات ما بعده وعليه لا يجب ان يكون ما لا ثبات ما بعده وفي مسواه او على العكس حاشا على الاحاطة
فتعين الاول وهو ضعيف كان ان انا هو لنا كبر الكلام فيما كان انا وانا فان الله لا يظلم الناس شيئا وما انا بريء لا يتفق لا ما طلب
عليه باجماع النحاة وذكر كما في التحاما وغيرها كما صرح به ابن هشام وغيره فالتحقيق ان كلام متضمنة لمعنى ولا الحكم النبات واستعمال
الضمائر وقد توفق بوجوه اخر اما الاول متون الفيه اذا ذكر الله وثبت تعظيم لعدم انحصار المؤمنين في المذكور وانما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس لعدم انحصار ارادة الله في اذهاب الرجس عنهم وانما نحن نزلنا الذكر لانا نزلنا ونحن لعدم ايضا
وقيل ان الراجح الاول اكثر منهم وفي الثاني ان ارادة اذهاب الرجس مخصوصة باهل البيت في زمانهم لا جرم في الانحصار مطلق ارادة
الله في ذلك الزمان ان الحق يرجع الى المذكور ايضا وفي الثالث لانه لا تنافي الشامل على المسلم فالجواب من الاشتراك وعلى الاستعمال
لا يدل على الحقيقة وقد ثبت التيامر كيف اجتمعت فيما ذكرنا واحتج سكر الجنة بانه لا يعرف بين ان زيدا قائم واما زيد قائم فهو ازالة
ذلك الوهم وقد عرفت الفرق واختلف المتقدمون ايضا في قول المسند المخطوف لانه لا فرق بين الكلام الله وبين الا المزيد فيه لانه
ما يعرف تعريف المفهوم والمخطوف وقد اشرنا اليه انما ايضا واما ولا ملاحظة في تعيينه مفهوما فاهر والظاهر ان الدلالة فيهما
بالمخطوف فلا يدرج الجملة من باب المفهوم **فائدة** الحق انه لا تعيين في مفهوم الانحصار ولا لزم اللفظ عليه ما من الالات
ولا لزم الجمع لكان في شان زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا لانه اسلام انما في الصانع ورد الزنديق واحتج الحق وتحقيق الجانب

على الاول

على الثاني بان التخصيص بالذكر لا يدل من مخصص وفي الحكم عن غيره صالح لمن لا اصل عدم غيره وفيها قول الثاني ليست زائدا ولا
زائدة بل على ان الغالب واختر زائدا بان وجب الحاجة بذلك الحد عليه لهذا والجواب عن الاول ان تعلق الارادة مخصص وليس الاسم
جزءا بل في الكلام حتى يحتاج الى فائدة خاصة في ذكره وفائدة ثمرة اصل الكلام وعن الثاني ان القرينة عن على ارادة المفهوم
والمفهوم العدد فذهب المحققون عدم الجهة ظرفا من صام ثلاثة ايام من رجب كان ثم من لا يجوز كل لا يدل على عدم زائد اصام
خمسة ثم يحتاج جوازه الى الحصر من الشارع لان العبادة توقيفية يحتاج الى التوقيف لا لان القول الاول انما فهم ولا
الاول من باب عموم الصوم فلا امر والصلاة بل الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات ولكن في جعل الاخبار المنع عن التعدي والتقيد
انهم يجعل اعتقادا ان الزيد مثل المامور به في الاجر لا لعموم الجواز وانما اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فالجواب لا كتفاء في
الخمسة لعدم الامتثال بالمنطوق ح لا لان المفهوم يقتضي ذلك ولو ورد الامر بخمسة اخرى فلا يجاوز من السابق بان يقال الحكم المفهوم
القول الاول يقتضي عدم ما عداه من الوجوب والمانع جعل الموضع الزيد لا يجوز التعرف الى الفوق والمخفف فانما هو دليل خاص
عدم جواز زيادة العدد على الثماني اذ لما الرجوع فانما هو لمزية الايذاء من دون اذن يقتضي على التوظيف وعدم قبول الشاهد الواحد
انما هو لفوات الشرط وهو الشاهدان وهو مقتضى المنطوق كما انه بذلك كون الماء الواحد كرا وظهور في الجماعة ولما ترى ان اكثر
ايضا لا يجوز لان الشاهد في الحكم هو الكثرة وعدم تقوم الماء من جهة القلة لا عدم كونه كرا كثير من قدر ايضا والجواب الغيرية في
قوله ان كثيرا مع الاقل فلا كثرة فقد يخالف استعمالهم العام لا يدل على الخاص وقد يتوجه ان تحديد الى الجمع بالثلاثة والكثرة
انما يستفيد من عدم العدد في قوله تعالى المطيق ثلاثة ايام وكثرة عشرة ايام وانما يجوز لها ذكره لا الاقتصار بالاقل وغيره ما يجيء
ذكره بل الاولى ان يتم لا عدم تحقق الجمع في يومين ولا كان هو الاقل وان يكون الاربعة اقل ولا يحقق ثلاثة ايام هو من عدم
العدد وفي شيء وحتى عليه حال الاكثر والظاهر ان الكلام في الخبر والمسائل وانما لها هو الكلام في العدد واما مفهوم الزمان والحالات
فهو ايضا ملك وجب الحاجة بما جاء به ويظهر الاحتجاج والجواب مما تقدم فان قلت اذا قيل اجمع في يوم كل ما خالف الوكيل فان تحقق
يجيء وكل ايضا من العقود قلت ان الغيب وفي الكل تابع اللفظ ومختص فانه لا من حيث المفهوم بل من حيث انحصار الاذن
في ذلك ثم غالب من والمفهوم في اختصاص الوكالة الزمان الوقت وعلى ما يجوز وصفا وشرطا وما وغيرها وهو ما ذكرنا التقييد
الثاني في تقييد الخواص **الباب الثالث** في العموم والخصوص وغيره مقدمة وفصل اما **المقدمة** فالعام هو اللفظ
الموضوع للدلالة على استغراق اجزاء مدلوله بلا حصر كما عرفه بها تركا عرفه شيخنا البهائي ح واختر بعضهم الموضوع للدلالة على الشمول والجمع المنكر واسماء
العدد وفيها الموضوع للدلالة على الشمول لان مدلولها اجزاء مدلولها وجزئيا تدل على دخول مثل الرجال على الاسم المعين والاسم المعين والاسم
العدد الجمع لكان فرد وهذا اصطلاح ولا خلاف مانع من جعل الصيغ الدالة ايضا عاما كالاسم وبعضهم لا استثناء كالعام على
قسمين اما كلي يشمل افراده الكل بنفسه اجزاء العام المعهود الغالب الاستعمال في كلامهم هو المعنى الكلي لا يدل ذلك ذكروا ان
دلالة العموم على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي وبالكلي العدد وفي الافراد وليست من باب الكل

[illegible] الجنسية لا جنايات الغير ضد الكل الجموعي ويظهر الفرق بين المعنى فى قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم بعض الكل الجموعي ثم يا تعالى
قتل البعض بخلاف العموم ولا يظهر ثمرة الفرق وما ثمرة الفرق وجوز ان العموم قد يستفاد من جهة المقام لا لاقتضاء الكلام ذلك وهو ايضا
ليس من العموم الصحيح وان ترتب عليه الحكم **المقصد الاول** فى صيغ العموم **فاعلم** اختلفوا فى كون ما موضوعا للعموم
من الالفاظ فانه موضوعا ام لا وذهب جماعة من الخصوص الى حقيقته فى الخصوص على ما نقل الشيخ ثم اختلفوا بثبوت الوضع للعموم تنقيحا
فى معنى الالفاظ وتحقيقا فى الالفاظ المقدمة كلام فى الخلاف فى اصل الوضع ولا ظهر لانهم كونها حقيقة فى العموم ثبات بان اهل العرف يفهمون
من خواص العرب احد من تفصيل ايد خلوه ومنه جاء زيد فاكرمه ويخرج ذلك العموم فلو قال السيد لعبده لا تضرب احدا فضربه العبد
لا يحسن عقابه العبد والاتفاق على ما لا تكلم التوحيد عليه ولا اتفاق على ذلك من جهة ان لا يضرب احدا بضرب واحد
وان من ادق ضرب رجل لو اردت عليه بتلك ما ضربت احدا فلو لا انه سلكا لما انقض الجزئية عن السلب الجزئى لانا نعلم ان لا يجاب الجزئى فى
والتقسيم ان يتعرف ه نه ما هو تواتر هم الكلام وما نقل عن وقطاء من حصر بعضهم قال الاصحاب بعضهم على ام جاء رسول الله عليه وآله
وقال الجمل الكبير ليس عيسى ومعنى ما ملائكة فهم دليل العموم لانه من اهل اللسان واول من ذلك جاريه حيث قال ما جاءك بالبيان
فى ملك اما علمت ان ما للاستغراق علم منكر العموم وقرن واما استعمال الالفاظ فى ذهب العقول اما على منهم كالذى قوله تعالى والسماء وما بناها
فانها هو فرع من الحقيقة لكنه فى دلالة اجزاء اجاب بان المراد عبادة الشيا الحق العموم عبارة هذه لا تفرق فيه على الوجه
فهم منا الصحى اذ لا تدل عليها ما بعد ذلك بحجة القائلين بانها حقيقة فى الخصوص وبيان الاول ان الخصوص متيقن المراد من هذه الالفاظ
حيث استعملت سواء اريد بها الخصوص فقط او فى ضمن العموم فانه مشكوك فيه لا ارادة ولما كان الوضع مسلما للخصوص كان
من جميع الاحتمال ان يقول انه موضوع للقدر المتيقن المراد منه وذلك يحكم الواضع حيث ان خرجه من الوضع الفهم وبهذا التقرير لا يدفع
الدلالة على الدليل انه انما يدل على تيقن الارادة فلا الوضع والجواب ان هذا اثبات الفرق بين المتيقن العقلى وهو كذلك غير مفيد فى النقل ما يجيء
وهنا ما لا تواتر او الاحاد وما عانقه من العقل كما لو استفيد من مقدمتين عقليتين وضع صيغ العموم ايجاب الحكم ما ثبت بواسطة
مقدمتين مستفادتين من النقل احدهما ما ثبت من اهل اللغة جواز الاستثناء منه بالمعنى هذا لكون الارادة من الجمع واحتمال خروجه فى كل موضع
عاقبة ما ثبت ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل وعصيا من ذلك امر معهود اخراج كل فرد من جمع ثم الصغرى بعد ان النبى عالم بكل واحد
فى شيء لا يمكن اخراجه منه ثبت ان جميع الافراد داخلة فيه وهو معنى كونه موضوعا للعموم وهكذا اما العقل المحض فلا مدخل له فى
اثبات اللغات واما الاستدراك وهو محض السلب وهو عدم كونه موضوعا للعموم وهكذا اما العقل المحض فلا مدخل له فى
كانه بها اخر بغير الذاهبين فنقول ان الوضع لا يثبت الا بالنقل عن الواضع لبطلان مذهب عباد بن سليمان الصيمرى والجاحظ
الكسيم من انه لا يدل اللفظ على المعنى لمناسبة ذاتية ولا لتساوت العادة بالنسبة الى اللفظ ما ان يكون هناك تخصيص
وتصريح فى الاول الحق او لا حق الثانى فلزم التخصيص من غير تخصيص على الاول التخصيص بالتخصيص وهما لا يجوز اما
المرجح هو الارادة اما من الله لو كان هو الواضع لخلق الحوادث فى اذهاننا او من الخلق لو كان هو الواضع لتخصيص الاعلام بالاشخاص

الوضع

اولئك اختصاص المرجح بما ذكرنا وهو لا يكون شيء اخر مثل سبق الحق الى الذهن من بين المعانى فى جنوح تعالى ومعنى
الحرف فيه تعالى مع انه بدل بغير الوضع للتخصيص والتعيين واقتضاء الحفظ بالذات لا بالغير فى وقت دون
وقت او شخص دون شخص ولا معنى له لان الواقع لا يتجاوز الثلاث وجه السكاكى هو المذهب ولا يخفى ان
مراده ان الواضع لما جعل المناسبة بين اللفظ والمعنى كما هو مذهب اهل الاشتقاق فذكر وابن الضم والكسر
الثبوت مع عدم الاباتة والقسم والضاف لم يعرف الفرق بين العام والخاص فى الشرعة والوضع كما اعترض من
لكن ثبت ان طريق ثبوت الوضع هو النقل لعدم امكان حصول العلم بين جهة الوضع والمجهات العقلية والمناسبات
الذوقية عام يثبت جواز الاستناد اليها فى اثبات الانساب التوقيفية والاحكام الشرعية الفرعية ولا لف
لا يجوز اثباتها بالقياس ايضا كما جوز قوم من العامة فيها لو دار التسمية بالاسم مع معنى معين فى المسمى وجوده وعدمه كالخمر
فانها لما رؤى مع تخمير العقل وجوده وعدمه اقبل عصير وجعل خل والزوان بين الحلية فكان الواضع قال حيث هذا
خمر لا يزيل العقل كما يجوز تسمية كل ما فيه هذه العلة خمرا فيكون توجيها مندرجا العموم كمن خصه فى سائر الكتاب كما
اشرنا اليه فى اوائل الكتاب وهو باطل لعدم ثبوت حجية القياس مع ان جماعة ممن جوز العمل بالقياس لم يجوزه
فى اللغة وعن بعض الدوران على المستدل بان التسمية دارت مع الحد المعين والحل وهو ماء العنب ايضا ان
المجموع اذا وجد وجد التسمية واذا انتفى انتفى فالعلة موجبة فلا يذهب عليك ان دفع كل فاعل لم
يسمع ونصر من العرب ونصب كل مفعول لم يسمع من العرب نصبه ونحو ذلك وكذلك اطلاق الرجل على من
لم يطلقه العرب وكذلك اقسام المجازات وانواع العلائق ليس من باب القياس بل هو المستفاد من استقراء
كلام العرب وتتبع تراكيبهم بحيث حصل الجزم بتعميم ذلك وهذا مما لا خلاف فى جواز الاعتماد عليه واما الاعتماد على
التبادر وعدم صحة السلب وصحة الحمل على الاشتقاق ونحو ذلك فليس من باب اثبات الوضع بالعقل بل
انما هو التمييز والتعرف بين الحقائق والمجازات والحاصل ان الاصطلاح واصطلاح قوم اجمالا ما وضع كما لهم
اذا رأى انهم يستعملون لفظا فى معان متعددة ولا يعرف ايها حقيقة وايها مجاز فلا ريب انه يعرف ان وضعه
الاصطلاح الفاظا مفردة وموضوعة للمعانى الشخصية او النوعية والفاظا مركبة موضوعة للمعانى النوعية
والفاظا مستعملة فى غير الموضوعات لها بعلاقة تجوز عنها من الواضع ونحو ذلك هو الذاهب والمريد فى
جميع اللغات والاصطلاحات وعلم ان ما يكلون بعد بلغ اليهم من واضع اصطلاح حقيقة او مجازا ولكنه يريد ان
يميز بين الحقيقة والمجاز ويعرف ان المعانى المتعددة التى يستعملون فيها الفاظا واحدا على التناوب ايها حقيقة وايها
مجاز تخصيص احوالهم فاما يعرفون لم ينقل الوضع او يظهر عليه من مؤلفاته معاونا تام خواص الحقيقة فى البعض
وخواص المجاز فى الاخر فهو خواص الحقيقة التبادر وعدم صحة السلب ومن خواص المجاز تبادر الغير وصحة

السبب ولكن العلم بالوضع الخاص يحصل العلم بالمعروض ومعرفة خاصة الشيء من خارج لا يحتاج الى النقل من الواضع
فالمقصود مما لات من استعلام هذه الخواص تحصيل العلم بالوضع بعنوان الحقيقة لا تحصيل العلم بمطلق
الوضع وان حصل العلم بالوضع في ضمنه ايضا فان القدر المشترك بين الوضع الحقيقي والمجازي حاصل لكل
الجاهل اما اشكاله في تعيين الخصوصية وطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل الحاصل ان قلت نعم لكن
ولكن ذلك لا ينفي القول باثبات اللغة بالعقل ان اللغة هو اللفظ الذي وضع لمعنى سواء كان بالوضع الشخصي او
النوعي الحقيقي او المجازي فاذا ثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللغة بالعقل والمفروض هنا اثبات المعنى الحقيقي مثلا بالبناء
وعدم دليل عقلي مع ان اثبات الوضع الخصوصي على ما ذكره المستدل ايضا اثبات للحقيقة للمطلق اللغة قلت الحاصل من
عدم ثبوت اللغة بالعقل عدم امكان الاستدلال عليه من طريق اليقين دون الاستناد الى وضع الواضع من حيث هو
وضع الواضع واما طريق الاستناد الى وضع الواضع من حيث هو فلا مانع منه فان التبادر وعدم صحة السلب
والنقل المتواتر والآحاد كلها اسباب لاثبات الوضع ولا ينافيه كون بعضها قطعيا وبعضها ظنيا ظهر ان يوجه
ما ذكره من ان طريق اثبات اللغة اما التواتر واما الآحاد ان مراده ان طريقه اما قطعي واما ظني فخبر الواحد واثبات
وعدم صحة السلب والاستقراء يجوز كونه من الحقيقة الخاصة بل الاستعمال في معنى خاص في اكثر الموارد واثبات ذلك
كلها من القطعيات وكلها معلوم الوضع واما خاصية العقل وكون الاصل متيقن المراد واثبات الصانع على فرض تسليمها من العقل
الموجود للوضع الثابت لوجودها على العلم بوجود الوضع ايضا وهذا هو الموضوع المنوع ومثل التبادر واختلاف
في ادراك الوضع من جهة تنبيهات قبل الاستقل المتواتر والآحاد ومثل اتفاق العلماء الكاشف عن رأي المعصوم وتقريره
الكاشف عن رأيه الاخبار المنقولة او اخبار الآحاد في الشرعيات فافهم ذلك واضطر للرجوع الى ما كان وغير مقبول
ومثل بجاري الدليل على فرض التسليم بان الحمل على العموم احوط وهو واجب فان ذلك انما يتم في الواجب لا فيما يكون
التكليف بالاحتراز عنه كما اذا ورد عليه بالمنع في الواجب ايضا كما في قتل الشيء فان قتل النفس المحترمة ترك
من مخالفة الامر الثاني الذي اختص في الاسر حتى صار مثلا انه لا يعلم عام الاذن في خصوص وهو دار على سبيل المبالغة
والحاق القليل بالعدم والتخصيص كونه حقيقة في الاغلب مجاز في الاقل تقليلا للمجاز واجيب بان احتياج خروج البعض
عن الخصوص لظاهر في انما العموم وهو من التمسك بمثل هذه الشبهة اقول فيه نقل اما في الاول فلان احتياج
الخروج الى الخصوص عند المستدل ليس اخص العام في العموم بل لان اللفظ عند موضوع لبعض ما صدق عليه حتى يكون
الصفة من غير تعيين وذلك كان ذلك البعض محتملا لكل واحد من الاجزاء فالتخصيص انما يحتاج لبيان المراد من
لفظ العام لان العام ظاهر في الجميع حتى يحتاج ارادة البعض الى التخصيص وهذا يعد التوجه نشاء من لفظ وقد
خص صار وتغيير المستدل ذلك انما هو تعاب على تمسك التخصيص وتخلص اصطلاحه والا فاصل من انما المستدل

عنها الى التخصيص فاذا في انما العموم وهو من التمسك بمثل هذه الشبهة اقول فيه نقل اما في الاول فلان
احتياج الخروج الى التخصيص عند المستدل ليس اخص العام في العموم بل لان اللفظ عند موضوع لبعض ما صدق عليه
مفهوم الصفة من غير تعيين وذلك كان ذلك البعض محتملا لكل واحد من الاجزاء فالتخصيص انما يحتاج لبيان
المراد من لفظ العام لان العام ظاهر في الجميع حتى يحتاج ارادة البعض الى التخصيص وهذا يعد التوجه نشاء من لفظ وقد
خص صار وتغيير المستدل ذلك انما هو تعاب على تمسك التخصيص وتخلص اصطلاحه والا فاصل من انما المستدل

العموم اذا اقتضاه الحكمة مثل ان دخلت الفاء الجزائية كقوله تعالى في تحديد الفواحش وتطهير والعيار في الكل النادر فان
فرضه التبادر فيثبت الحقيقة ولا فان اقتضاء الحكمة ايضا كما عرفت والا فلا عموم وسنعيد الكلام في بعضها الا ان شاء الله
والخلاف غير ملحوظ فائدة ان اختلفوا في ان الجمع المحلى باللام للعموم في
دلالة المفرد المحلى باللام عليه ونتيجة المطلب يتبين رسم مقدمات الاولى المراد بالمفرد هنا اسم الجنس
ولا بد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والمعرف بلام الجنس والجمع والجمع
فاعلم ان المراد بالجنس هو الطبيعة الكلية المقررة في نفس الامر مع قطع النظر عن وضع اللفظ فمفهوم الرجل ذات فيه لسلب
الوجوبية الذي هو مقابل مفهوم المرأة هو الجنس ولا يعتبر في تحقق مفهومه وحدة ولا كثرة بل يتحقق مع الواحد وبما
فوقه القليل والكثير ولفظ رجل اسم بازاء ذلك الجنس لكن اختلفوا في ان المراد باسم الجنس هل الماهية المطلقة لا
بشرط شيء فيكون مطابقا لمسمى الماهية مع وحدة لا بعينها وشيوعها منتشرا ولا تنوي الاولى وذلك لان الاسماء
التي تتعاور عليها المعاني المختلفة بسبب تعاور الالفاظ المنزلة عليها باللام والتنوين والالف والنون وغيرها
من التغيرات لا بد ان يكون لها مع قطع النظر عنها معنى تحصل وضع اللفظ كما انه يحصل لها بسبب تحقق هذه الواحق
اوضاع نوعية مستفادة من استقراء كلامهم والقول بثبوت الوضع الشخصي بالنسبة الى كل واحد من المعاني بملاحظة
كل واحد من المعاني بملاحظة كل واحد من الواحق في كل واحد من الاسماء لعلم جزافي غير مستفاد من ملاحظة تعاور
المعاني المختلفة على اللفظ بسبب تعاور اللحقات بحسب المقامات ان هذا فهو ما مشترك بين امور قطع النظر عن
الواحق وبين معنى شيئين في الكل وتنوعا ومتحجب المقامات وليس ذلك في مثل رجل الا معنى الماهية لا بشرط لا يقال
الاسم لا يخلو عن شيئين من اللواحق ولا يجوز استعماله بدون شيء منها فلا نقول بان رجلا مثلا موضوع
لكذا ومعرفا باللام موضوع لكذا وملحقا به الالف والنون لكذا وهكذا فلا يجب ذهن الرجل خاليا عن تلك اللواحق حتى
يلزم اثبات معنى وبخالف الزم موضوع للجنس والماهية لا بشرط لانا نقول اولا ان مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع النظر
عن التعين في الذهن مفهوم مستقل يحتاج الى اللفظ في التفهيم وثانيا ان ايضا مستعمل في الاسماء المعدودة وهلا
ريب ان ليس بمهمل بل موضوع وليس له معنى الا ما ذكرنا وثالثا ان كل الواحق ليس عما يفيد معنى جديدا ولا يجب
ان يؤثر في المعنى تاثيرا وهذا التوجيه في هذا الاعتراض لزوم اتمام الاسم باحد المذكورات ويرد نقض ان تنوين التمكن ايضا
عما يتم به الاسم ولكنه ليس الزمن منه لا امرا متعلقا بالاعراب كالهجو في جاءني زيد فقولك رجل جاءني لا الهراة اما يراد
به بيان الماهية وكذلك اسد على وفي الحرب نعامة وكيف كان فالظاهر ان لفظ رجل اذا خلا عن اللام والتنوين
موضوع للماهية لا بشرط وبقي ما قلنا سابقا من الشك ان اتمام على كون المصادر الخالية عن اللام والتنوين حقيقة
في الماهية لا بشرط شيء وعلى هذا فعلى مادة الرجل مع قطع النظر عن الواحق اسم جنس وموضوع للماهية لا بشرط شيء



وما ادخله التنوين فيصير ظاهرا في فرد من تلك الطبيعة فالمراد بها الطبيعة الموجودة في ضمن فرد غير معين
ومن هنا غلط من اخذ الوحدة الغير المعينة في تعريف اسم الجنس وادخلها في معناه فانظر الى ان المقصود
من الوضع التركيب لا تفهيم المعنى والاسم لا يستعمل بدون التنوين واللام وغيرهما من الحركات وانت
خبير بان الخاص لا يدل على العام وكونه كذلك في بعض الاحيان لا يستلزم مطلقا فان ذلك لا يتم في مثل
الرجل خير من المرأة وان قلت انما اخذ هذا في تعريف المنكر قلت مع انه ينافي اطلاق القائل لا يتم
في مثل المثالين المتقدمين وفي مثل قولك لمن يسئل عن شيء يتردد في كونه رجلا او امرأة انه رجل فان
المراد من التنوين هنا ليس الا ان المراد الفرد الغير المعين بل المراد انه هذه الماهية لا غيرها والى هذا ينظر من قال
ان اسم الجنس موضوع للماهية المطلقة فقولنا رجل في جاءني رجل نكرة لا اسم جنس ولهذا جعلوا المنكر قسيما
لاسم الجنس والا فالنكارة قد يلاحظ بالنسبة الى الطبيعة ايضا بحسب ملاحظة حضورها في الذهن
وحضور فرد في المثال المتقدم نكرة باعتبار عدم ملاحظة تعيين الطبيعة وفي المثال الاخر باعتبار ملاحظة
عدم تعيين الفرد وبالجملة فههنا اربعة امثلة رجل اذا خلا عن اللام والتنوين وهذا رجل يجيء لا امرأة وجاءني
رجل او جاءني رجل والرجل خير من المرأة اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب ولعل القائل بدخول
الوحدة الغير المعينة غفل عن هذا لان نظره الى المركبات لا الى مثل الاسماء المعدودة لندرة استعمالها
في المحاورات والا فلا بد ان يقول بدخول الوحدة فيه ايضا واما الثاني فهو اسم جنس منكر بمعنى
التشكيك في اصل الطبيعة مقابل تعينها في الذهن واما الثالث فهو نكرة بمعنى ان المراد صنف فرد من
ذلك الجنس لا غير معين اصلا كما في جاءني رجل ان عند السامع كما في جاءني رجل وعلى قول من يقول
بدخول الوحدة الغير المعينة في الجنس فيكون اسم جنس فلا يبقى فرق عند هذا القائل بين اسم الجنس
والنكرة ولا يصح له رجل النكرة قسيما لاسم الجنس اذا كان مراده اسم الجنس الغير المعرف واما الرابع فهو
تعيين الطبيعة واشارة الى حضورها في الذهن على المختار ومعنى مجازي لاسم الجنس على القول الثاني
لعدم ارادة الوحدة والكثرة جزما فقد استعمل في جزء ما وضع له وسيجيء الكلام في باقي اقسام المعرف
باللام وحاصل الكلام وتتميم المرام ان رجلا مثلا مع قطع النظر عن اللام والتنوين له وضع والقول
لا بد ان يكون الوضع اما مع التنوين او بدونه هل يحتاج الى دليل فان لحوق تلك الملحقات في احاد جميع الالفاظ
ليس مسموعا عن العرب بل المرخص فيه من العرب انما هو نوعها ولا ريب ان هذه اللواحق تتعاور على لفظ
واحد على مقتضى المقام والقول بثبوت نقل الرخصة بعضها على بعض بان يقال مثلا رخص العرب اولا
في استعمال اللفظ مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللام لسلب ذلك وارادة الماهية ثم مع الالف والنون

لسبب ذلك وارادة التثنية وهكذا بخواص واعتساف فالقول بان الجنس المعرف باللام كان اصله منونا
ثم عرف باللام او بالعكس وهكذا قول بلا دليل وترجيح بلا مرجح فلا بد من اثبات شيء خال عن جميع
تلك العوارض يتساوى نسبته الى الجميع فلا بد من القول بان اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق لمعنى
وانما تفاوت المعنى بسبب الحاق المختلفات بمقتضى حاجة المتكلمين بحسب المقامات ولا ريب انهم اتفقوا
في مثل رجل ان هذه الحروف الثلثة بهذا الترتيب موضوعة للماهية المعهودة وانما وقع الخلاف في اعتبار
حصولها في ضمن فرد غير معين وعدمه والمانع مستلزم والوضع توقيفي مع ان الشكاكي نقل اتفاق
اهل العربية على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للماهية لا بشرط ولا يتحد الفرق
بينها وبين غيرها في نحو اسم الجنس عبارة عما دل على الماهية الكلية لا بشرط شيء وهو الاسم الخالي
عن الملحقات وقد يلحقه تنوين التمكن كما في مثل هذا رجل لا امرأة ومنه قول الشاعر اسد على في الحروب
نعامة وقد يلحقه الالف واللام للاشارة الى نفس الطبيعة وتعيينها في مثل الرجل خير من المرأة وفي هذه
الامثلة لا التفات الى جانب الفرد لا واحدا ولا اكثر واما اذا لحقه التنوين المفيد للوحدة في مصير نكرة
ولا يقال لمرجع اسم الجنس فالمراد به فرد من ذلك الجنس واذا لحقه الالف والنون فيصير تثنية فالمراد به
فردان من ذلك الجنس وهكذا الجمع واذا لحقه الالف واللام فان اريد بها الاشارة الى فرد خاص باعتبار
العهد في الخارج فهو المعهود الخارجي وهو اما باعتبار ذكره سابقا كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول
والمصباح في زجاجة فيقال له العهد الذكري او باعتبار حضوره كقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ومنه اتى
الرجل وهذا الرجل كانه بهذه اللام الى الفرد المعين المعهود فقد يشار به الى الصنف المعين من الجنس كما
يستفاد من ذلك من رجاع المفرد المحلى باللام الى الافراد المتعارفة وستشير اليه وكما يمكن ارادة الفرد المعين
من الطبيعة الاخرى على اللام بلام العهد الذهني فيمكن ارادة احد معنيي المشترك اللفظي ايضا كما هو احد الاحتمالين
في الادعاء الى الافراد الغالبة كما سيبينه انشاء الله تعالى وان اشير بها الى تعيين الماهية فهو لتعريف الجنس
وتعيينه من غير نظر الى الفرد كما في قولك الرجل خير من المرأة وهو قسمان قسم يصح ارادة الافراد منه لكنه
لم يرد كما في المثال المذكور وكما في المعرفات مثل الانسان حيوان ناطق وقسم لا يمكن ارادة الافراد كقولك
الحيوان جنس والانسان نوع ثم قد يراد بتلك الماهية باعتبار الوجود يعني يطلق المعرف بلام الجنس
ويراد منه فرد ما موجود في الخارج من دون تعيين لمعهوديته في الذهن وكون نحو جزئيا من جزئياتها فانه
لما يصح اطلاقها عليه كما في قولك ادخل السوق واشتر اللحم ذلك انما يكون اذا قام القرينة على عدم جواز
ارادة الماهية من حيث هي وكلا من وجوده في ضمن جميع الافراد كما لدخول فيما نحن فيه وهو في معنى



النكرة وان كان يجري عليه احكام المعارف وقد يراد بها الماهية باعتبار وجودها في ضمن جميع الافراد كقوله
تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وجعل المعهود الخارجي خارجا عن المعرف بلام الجنس هو المذكور في
كلام القوم ووجهه ان معرفة الجنس لا يكفي في تعيين شيء من افراده بل يحتاج الى معرفة اخرى وفيه ان
الاستغراق وارادة فرد ما ايضا لا يكفي فيهما معرفة الجنس بل يحتاجان الى امر خارج وهو ما يدل على عدم امكان
ارادة الماهية من حيث هي وعدم امكان ارادة البعض الغير المعين ايضا في الاستغراق فالاولى ان يجعل
القسم اسم الجنس اذا عرف باللام وبقي اما يقصد باللام محض تعيين الطبيعة والاشارة اليها كما هو اصل
موضوع الالف واللام ولا يقصد ازيد منه باصل العموم فيما يختلفين في تعريف الجنس واما ان يقصد
به الطبيعة باعتبار الوجود فاما ان يثبت قرينة على ارادة فرد خاص فهو العهد الخارجي والا فان ثبت قرينة
على عدم جواز ارادة جميع الافراد فهو العهد الذهني والا فلا استغراق وبقي الكلام في امور الاول ان المراد بالكلي
مجرد المعهودية في الخارج في حمل اللفظ عليه او يحتاج الى شيئين آخر والثاني ان الحمل على العهد الذهني كيف
صار بعد عدم امكان الحمل على الاستغراق والثالث ما وجه الحمل على الاستغراق اذا لم يعهد شيء في الخارج
وهل هو من باب دلالة العقل او اللفظ ويجيء الكلام فيها ثم ان الفرق بين العهد الذهني والنكرة ليس الا من
جهتين الاولى ان العهد في المعهود بالقرينة وفي النكرة بالوضع والثانية انه ايضا يستعمل في كلا معنيي النكرة بخلاف
ما كان من باب جاء رجل من اقصى المدينة ومن باب جئني برجل واما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس
فهو ان علم الجنس قد وضع للماهية المتحدة مع ملاحظة تعينها وحضورها في الذهن كاسامة فتكلم
يعاملون معها معاملة المعارف بخلاف اسم الجنس فان التعيين والتعريف انما يحصل فيه بالادخال
واللام فالعلم يدل على تعيين جوهره واسم الجنس بالادخال واما الكلي الطبيعي فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس
والمناسب له انما هو نفس الجنس وليس كل جنس يكون كليا طبيعيا فالجنس اعم فان الكلي الطبيعي معروض
لمفهوم الكلي ونفس الكلي جنس فالجنس اعم مطلقا واما الفرق بين اسم الجنس واسم الجمع فهو ان اسم الجنس
يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف اسم الجمع الثانية لا اختصاص للجنسية بالمفردات بل قد
يحصل في الجمع ايضا لا بمعنى ان المراد من الجمع هو الجنس الموجود في ضمن جماعة كما يقال في النكرة ان الجنس
والطبيعة مع قيد وحدة غير معينة بل بمعنى ان الجماعة ايضا مفهوم كلي حتى ان جماعة الرجال ايضا مفهوم
كلي فلك تصور جميع صور المتقدمة فيه فيقال لفظ رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع
لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلثة والاربعة وجميع رجال العالم فقد يتوين ويراد به الوحدة اعني جماعة
واحدة مثل النكرة الافرادية في المفرد وقد يتوين لمحض التمكن ويراد به الماهية بدون ملاحظة التعين كما في

قول الشاعر أنوم الضيم أم نساء وقد يعرف ويراد به الجنس والمهية مثل والله لا تزوج النبيات بل الابكار
اراد جنس الجمع وقد يراد به الجمع المعهود اذا كان هناك عهد خارجي وقد يراد به العهد الذهني كقوله تعالى
الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا ان قلنا بكون الجملة
صفة للمستضعفين بل وقد يثنى ويقال رجلان وقد يجمع كرجال رجالات الى غير ذلك واما التثنية
فلا يخفى جميع ما ذكر فيه فان القدر المشترك بين كل واحد من الجموع وجمعها موجود وهو مفهوم جماعة
الرجال بخلاف رجلان فان مفهوم اثنان من الرجال مشترك بين كل واحد من الاثنينات بخلاف الجموع
فانه ليس من افراد اثنين من الرجال ولكن التثنية ايضا قد يراد به الكثرة وقد يراد به العهد الخارجي بل العهد الذهني
ايضا وقد يراد به الاستغراق فالجنسية يعرض ايضا كما ان الجمعية يعرض الجنس ثم ان الجمع المعرف باللام قد يراد به
الجنس بمعنى ان الجمع يعرف بلام الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعية ويبقى ارادة الجنس ح بحدود ارادة الواحد
ايضا منه والى هذا ينظر قولهم في تعريف الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بحيث نقض بالحكم
مثل وجوب صلوة الليل على النبي ص بان المراد جنس الفعل وجنس المكلف ولكنه مجاز لان انسلاخ معنى
الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد كما صرحوا بان قولهم فلان يركب الخيل مجاز وبنو فلان قتلوا
فلانا وقد قتله واحد منهم مع ان انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ العموم فعلى القول بانه حقيقة في العموم
كما هو الحق وهو المعروف فيكون ح ايضا مجازا نعم يمكن ان يقال بعد التجوز وارادة الجنس فلا يكون ارادة
الواحد مجازا بالنسبة الى هذا المعنى المجازي ومثل قوله تعالى الرجال قوامون على النساء فيحتمل انسلاخ الجمعية
وجنس الجمع كليهما واما الثاني اظهر الثاني قد علمت ان الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية لها وضع
شخصي مع قطع النظر عن اللواحق ووضع نوعي بالنظر الى لحوقها فاعلم ان الوضع النوعي الحاصل بسبب
اللواحق قد يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا كسائر الحقائق والمجازات فيحصل الاشكال هاهنا في ان المعاني
المستفادة بسبب لحوق اللام او التنوين او غيرهما اليها حقيقة ايضا مجاز اذ كما ان وضع المجازات نوعي باعتبار
ملاحظة انواع العلائق فقد يكون وضع الحقائق ايضا نوعيا باعتبار الضم والتركيب فمعنى تعريف المهية
وتعينها بسبب لحوق اللام مثلا بنوع الوضع في كونه معنى حقيقيا لظهور التعريف باللام واما دلالته على العهد
الذهني او الخارجي او الاستغراق فغير اشكال ويظهر من النظائر التي في المطول ان استعمال في العهد الذهني
حقيقة فانه اطلق واريد منه الجنس وفهم الفرد من القرينة كما في قولك جاء رجل فان المعنى المستعمل فيه
اللفظ هو ما كان الغرض الاصلي من استعمال اللفظ هو الدلالة عليه والمقصود الاصلي هنا ارادة الجنس لكن فهم
ارادة فرد منه بانضمام قرينة المقام ويلزم من ذلك كونه في الاستغراق ايضا حقيقة اذ هو ايضا من افراد

تعريف

تعريف الجنس وبسبب قيام القرينة على عدم ارادة فرد معين او غير معين يحمل عليه بل يلزم ذلك في العهد الذهني
ايضا على ما يفهم من عدم الفرق بين وضعي اخراجه عن تعريف الجنس وادخال صاحبه فيه وظهر ذلك من
عين من العلماء ايضا وهذا انما يتم لو جعلنا اسم الجنس هو الماهية لا بشرط واما لو جعل الوحدة الغير المعينة
فيه فيصير مجازا بسبب التعريف لاسقاط الوحدة عنه وارادة الوحدة الثابتة بسبب القيام في العهد الذهني
او الكثرة في الاستغراق فانما هو بقرينة المقام لا بسبب ما كان في اصل الموضوع له ولا لم يتم في الاستغراق وجه ما
واما قول النحاة ان المعرف بلام الجنس لا يصح اطلاقه على المذكورات بعنوان الحقيقة لان مدلول المعرف بلام الجنس
هو الماهية المعراة عن ملاحظة الافراد مع التعيين والخصوصية في الذهن وذكره وارادة فرد منه استعمال اللفظ
في غير ما وضع له كما يقال المعرف عن ملاحظة الافراد ليس عبارة عن ملاحظة معنى بالخصوص كما يقال هذا
رجل لا امرأة وهو حقيقة جزما لانا نجيب عنه بنظيرها المشار اليه في بحث استعمال اللفظ المشترك في المعنيين
من ان الوضع نوعي كالاحكام الشرعية وان اللفظ المشترك موضوع لكل من المعاني في حال الوحدة لا بشرط
الوحدة وانه لا خصوصية لارادة غير معين كما لا ريب ان حال عدم الملاحظة مغاير لحال اعتبار الملاحظة وذكر
اللفظ الموضوع لمعنى وارادة معنى اخر منه غير حال اللفظ الموضوع لمعنى على معنى اخر مغاير له في الجملة والثاني
قد لا يستلزم المجازية كما في قولك هل رجل في الدار هنا صدق رجل على المشار اليه وهاتيه ارادة الوحدة
لا كونها موجودا واحدا كما اشرنا في مفهوم الحصر فقولك زيد الرجل فيما لو معنى زيد رجل وان التعريف الاول على
المبالغة لان مؤداه ان زيدا نفس الطبيعة المعينة ومعنى الثاني انه يصدق عليه انه رجل اذا عرفت هذا فاعلم ان القول
بكون الاقسام المذكورة من اقسام المعرف بلام الجنس وانه حقيقة في الكل غير صحيح فلا بد اما من القول بالاشتراك
اللفظي او كونه حقيقة في بعضها ومجازا في الاخر والذي يترجح في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازا في غيره
في تعريف الجنس فمن يدعي الحقيقة في العهد والاستغراق لا بد له من اثبات وضع جديد للمهية التركيبية
او لحوق باشتراك اللام لافادة كل واحد منهما وتعينها يحتاج الى القرينة والتبادر وغيره مما سنذكره
سيما اصالة عدم ارادة الفرد ويرجح ما ذكرنا على ما ذكرنا من التعريف في الجمع مطابقا للمفرد لا بد ان يقال ان العرب
حقيقة في الجنس اذا عرف باللام لكن الغالب في استعماله الاستغراق فلعله وضع جديد للمهية التركيبية وتحقيقه
انشاء الله تعالى بقي الكلام من النكرة وانه حقيقة في اي شيء فنقول رجل جاءني لا امرأة وجاءني رجل وصف
برجل ونحو ذلك ايضا نكرة حقيقة وايضا مجاز لانه مشترك بين ما لا وحدة وظهر الفرق في الحالي من القرينة
كقولنا رجل جاءني فيحتمل ارادة واحد من الجنس لا اثنين كما هو معنى النكرة المصطلحة المجعولة قسيما لاسم الجنس
ويحتمل ارادة نفس الحقيقة بدون اعتبار حضورها في الذهن والظاهر انه حقيقة في النكرة المصطلحة فاطلاقها

على اسم الجنس المنكر يكون مجازا ويحتمل كونها حقيقة في الاعم تنبيه اعلم ان استعمال الكلي في الفرد يتصور على
وجوه لا بد من معرفتها ومعرفة ان ايا حقيقة وايا مجاز منها حمل الكلي على الفرد صريحا مثل ان يقال زيد
انسان فالانسان قد حمل على زيد ولكن لم يستعمل في زيد بل استعمل في مفهومه الكلي الذي زيد احد افراده
وتنوين تنوين التمكن لا التنكير لا يقال ان الحمل يقتضي الاتحاد فاذا كان المراد بالانسان هو المفهوم الكلي فيلزم ان
يكون الانسان مختصرا في زيد لانا نقول الاتحاد الحمل لا يقتضي الاتحاد مع الموضوع في الوجود كما يقتضي
كونهما موجودا واحدا والا بطل قولهم الاعم ما يصدق على الاخص صدقا كليا دون العكس فما حاصل ان زيدا
والانسان موجودان بوجود واحد وان امكن ان يوجد الانسان مع عمرو ايضا بوجود واحد وهكذا او لك
اريد كونهما موجودا واحدا فلا ريب انه لا يصح الا على سبيل المبالغة وهذا هو مآل قولهم ان الانسان حمل على
زيد مع الخصوصية يعني ان زيدا لا غير انسان ويلزم كونهما موجودا واحدا وبهذا الوجه يستفاد الحصر في مثل
قولهم زيد الشجاع على اصل الوجه وح فلا مجاز في اللفظ اصلا بل المجاز انما هو في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه
ومن هذا القبيل قولنا زيد الانسان معرفا باللام وان اسناده مجازي فلا وجه لان يخرج هذا من اقسام اطلاق
الكلي على الفرد ومنها ان يطلق الكلي ويراد به الفرد بعد ما يتصور على اقسام مثل جاءني رجل وجئني برجل وهذا
الرجل فعلى كذا فلو اريد اتحاد المفهوم مع الفرد في كل منها بان يكون المراد جاءني شخص هو الرجل لا غير بان يكون
مع الفرد موجودا واحدا ويكون هو هو فلا ريب انه مجاز في الجميع وهذا معنى قولهم اذا اطلق العام على الخاص
مع قيد الخصوصية فهو مجاز وان اريد كونهما موجودا بوجود واحد فهو حقيقة لكن فيه ذلك يحتاج الى لطف قريحة
وبالجملة فالحق ان اللفظ الموضوع لكلي وهو الجنس يعني الشامل القليل والكثير المتنوعين يشتمل مختلفة
هو مادة اللفظ المفرد بدون اللام والتنوين او اخذ تنوين التمكن ايضا في بعض الصور واما فيما دخل تنوين
التنكير فلا ريب انه تحصيل لمعنى اخر بوضع نوعي هو معنى النكرة كسائر التصرفات الاخر الموجبة لتنويع الاوضاع
كالتثنية والجمع وغيرهما في قولنا جاءني رجل اريد بمجيء شخص معين في الخارج عند المتكلم غير معين عند المخاطب
ومعنا وح في ظرف التحليل جاء شخص متصف بانه رجل فيستلزم تلك النسبة التقييدية المستفادة من المادة
والتنوين نسبة خبرية هو قولنا هو رجل بالحمل المتعارف والكلام في زيد انسان كما مر ولا مجاز
اطلاقه ولا في نسبته كما بينا ولو اريد به شخص هو لا غير رجل فيستلزم المجاز في اللفظ بظاهر الاطلاق فان
الحبيب المجاز مثلا لا غير مثلا معنى مجازي للفظ المركب من رجل فان قلت ارادة الخصوصية من الفرد
لا يستلزم انحصار الكلي في الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل اللفظ الموضوع
في الكلي بطريق الحمل المتعارف وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص ايضا والحاصل ان اللفظ هنا استعمل

في الفرد

في الفرد مع قيد الخصوصية واطلق عليه والمفروض انه لم يوضع الا للمميزة سواء فرض المميزة والشخص استعمال في غير
ما وضع له وهو مجاز وذلك لا يستلزم الحصر فما معنى قولك لا غير في هذا المقام قلت هذا الكلام ناش من الغفلة
عن مرام الحقيقة والمجاز وتحقيق المقام ان الحقيقة هو الكلمة المستعملة فيما وضع له المستلزمة في ظرف التحليل الحمل
الذاتي فاذا سمعنا ان العرب وضع لفظ الاسد لنوع من الحيوان حاشيه عليا هذا النوع ذا وصف لنا
هذا الحيوان ويميز عن بين الحيوانات وقيل لنا هذا الاسد فلا ريب ان هذا حمل ذاتي وان المجاز بالمعنى المجاز
ايضا هو استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى اخر بان يقيد ان هذا ذاك بعنوان الحمل الذاتي لا الحمل المتعارف
فان اسد في قولنا رايت اسدا يرمي لم يستعمل الا في الرجل الشجاع ولم يستعمل في زيد مثلا ثم استعمل الرجل الشجاع الذي
اريد من هذا اللفظ في زيد على نحو يتضمن الحمل المتعارف اذ التشبيه انما وقع بين مفهوم الاسد ومفهوم الرجل الشجاع
يعني ان زيدا اشبه من جهة انه رجل شجاع بالحيوان المفترس لا من حيث الخصوصية واستعير لفظ الاسد الموضوع
له لزيد من حيث انه رجل شجاع لا من حيث الخصوصية فلفظ اسد في هذا التركيب مجاز من حيث انه يريد منه الرجل الشجاع
حقيقة من حيث اطلاقه على فرد منه فاطلاق اسد على زيد له وجهان من احدهما مجاز وهو اطلاقه عليه من حيث انه رجل شجاع ومن الاخر حقيقة وهو اطلاقه عليه من حيث انه
انسان من افراد الرجل الشجاع وهذا الاخير بعد جعل الاسد عبارة عن الرجل الشجاع ففي هذا المثال لم يجعل الحمل
المتعارف المعنى الحقيقي بالنسبة الى زيد من حيث انه رجل شجاع بل حمل ذاتي فان الرجل الشجاع ليس من افراد المعنى
الحقيقي الا على مذهب السكاكي من باب الادعاء حتى يمكن ان يقال حمل الاسد عليه لا يفيد انحصار افراده فيه فظهر
ان اطلاق المعنى الحقيقي على المعنى المجازي ليس الا من باب الحمل الذاتي فاذا كان من باب الحمل الذاتي فهو يفيد كونهما
موجودا واحدا ادعاء وهذا معنى انحصار الجزئي في الموضوع وانحصار المستعمل فيه وادعاء فرد هذا
في الاستعارة يظهر ان الحال في غيرها من انواع المجاز فان قولنا رايت بحرا الغيث اطلق فيه الغيث على النبات بعنوان
الحمل الذاتي ادعاء يعني ان النبات غيث لا بمعنى انه فرد من افراد الغيث الحقيقي بل هو هو لكن لما اريد منه
النبات الخاص الذي هو فاعل في الخاص الغيث بعد جعله بمعنى النبات على الفرد حقيقة من باب اطلاق
الكلي على الفرد بالحمل المتعارف ولا مساغ في كون اللفظ مجازا في معنى وحقيقة في اخر على بعض افراد ذلك المعنى
المجازي من جهة اطلاق الكلي على الفرد ادعاء فتحقق لك هذا فاعلم ان استعمال العام في الخاص يعني الكلي في الفرد
ان كان من باب الحمل المتعارف بان كان المراد بيان اتحاد العام مع الخاص في الوجود لا كونهما موجودا واحدا
وبعبارة اخرى اطلق العام على الخاص باعتبار الحصة الموجودة فيه فهو حقيقة كما بينا لان المجاز لا بد فيه من
الحمل الذاتي واما اذا اريد الخاص بشرط الخصوصية مع اعتبار القيد فلا يكون غير الحمل المتعارف اذ لا وجه لان
يحمل المعنى في فرد اخر لاستلزام تحقق الخصوصية في موارد متعددة ضرورة وان كان صدقه على غيره بالحمل

المتعارف انما هو باصلاح الخصوصية ومع الاصلاح فهو معنى اخر غير الموضوع له لا هذا المعنى والمراد من
الحمل المتعارف في حمل المشترك المعنوي على افراده لا من قبيل حمل المشترك اللفظي على معانيه او حمل المعنى الحقيقي والمجازي
على مصاديقه ومن التامل في جميع ما ذكرنا يظهر لك ان معنى قولنا ان العام اذا اطلق على الخصوص باعتبار الخصوصية
معناه ادعاء كون العام مجازا في الخاص وغفلة المعترض هنا انه نحو الى ان يقول لا نسلم ذلك فان ارادة الخصوصية
هنا لا يمنع استعمال الفرق بخصوصية انه فلا يضر الحصر وتقدم بطلانه فان ما يستعمل في غير هذه الخصوصية
ليس هذا المعنى بل هو المعنى الحقيقي والخصوصية عنه منتفية بالفرق حتى يصح استعمال الفرق الخصوصيات المقصودة
وكلامنا في هذا المعنى المجازي فظهر بطلان قوله وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص وعلى هذا فتدخل
اللام الذي يفيد العهد الخارجي حقيقة في المشار اليه مثل هذا الرجل غير من هذه المراة ونحو ذلك وذلك
لان اللام للاشارة الى شيء يتصف بمدخولها اما اتصافا يستلزم الحمل الذاتي كما في تعريف الحقيقة او الحمل
المتعارف كالعهد الخارجي واما كان لفظ المدخول مستعملا في معناه الحقيقي ولا ينافي ذلك كون المعرف
باللام حقيقة في تعريف الجنس مجازا في العهد الخارجي كما حققناه ومع ان الكلام في كون اللفظ الكلي حقيقة
في الفرد او مجازا ولفظ الكلي هنا مدخول اللام فلا مدخلية في تحقق هذا الاطلاق للام وغيرها من العوارض
فان اشير باللام الى الفرد الكلي كما في العهد الخارجي فيتضح المقصود واما اذا اشير الى تعيين الجنس فلا بد
ان يراد من مدخوله نفس الطبيعة المراة في الفرد فما اشتهر بينهم من ان المفرد المحلى باللام الجنسي اذا
استعمل في ارادة فرد ما ويقال له المعهود الذهني فهو حقيقة غير واضح لان معيار كلامهم في ذلك
هو انه من باب اطلاق الكلي على الفرد وهو حقيقة ولا ريب ان المعرف باللام الجنسي معناه الماهية المحققة
المحققة في الذهن المراة عن ملاحظة الافراد لا يستلزم عموما وخصوصا واطلاقه وارادة الماهية
باعتبار الوجود خلاف معناه الحقيقي فان قلت ان الماهية المراة عن ملاحظة الافراد لا يستلزم ملاحظة
عدمها قلت نعم لكنه ينافي اعتبار وجود الافراد وان لم ينافي تحققها في ضمن الافراد الموجودة مع انه لا دخل
اللام في دلالة لفظ الكلي على فرد فيصير اللام ملغاة فان اللفظ الموضوع للكلي من حيث هو كلي من دخول اللام
لا المعرف باللام معناه الى الماهية لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد ما لانه لا وجود له الا في ضمن فرد معين مع ان
المعرف باللام قد يوضع للماهية المراة في حال عدم ملاحظة الافراد ولذلك مثلوا له بقولهم الرجل خير من المراة
وخصه استعماله في حال ملاحظة الافراد لم يثبت من الواضع كالمشترك لكن من حقق لا يقال يرد هذا
في اصل المادة بتقريب انها ايضا موضوعة للماهية في حال عدم ملاحظة الافراد لانا نقول ان استعمالها
على هذا الوجه ايضا مجاز وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان من جهة الحمل لا من جهة الاطلاق وهو غير

متصور



متصور فيما نحن فيه لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما واما حاصل ان وجود الكلي اتحاده مع الفرد الخارجي في الفرد الموجود الذي
هو مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما والمطلوب هنا من المعرف بلام الجنس هو مفهوم فرد ما ومفهوم فرد ما لا وجود له حتى
تحقق الطبيعة في ضمنه بالجملة فتحصل ما ذكرنا ان المراد بالمعرف باللام اذا اطلق واريد منه العهد الذهني هو الطبيعة
بشرط وجودها في ضمن فرد ما لا حال وجودها في الاعيان الخارجية فتحصل ان تلك الارادة مفهوم فرد ما من الطبيعة من
اللفظ ولا شبهة ان مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة ولا وجود له نعم مصداق فرد ما يوجد في الخارج ويمكن
ايراد جزئيا داخلا من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قلت هذا بعينه يرد على قولك جنس رجل فانه اريد فيه
الطبيعة بشرط الوجود في ضمن فرد ما يعني مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما فلم قلت هنا انها حقيقة ولم تقل في ما نحن فيه
قلت كونه حقيقة من جهة ارادة النكرة الملحوظة في مقابل اسم الجنس ولم يوضع لغوي من جهة التركيب مع التنوين
ليفيد معنا فرد ما وهو ايضا كلي فيطلب يرجع الى طلب الكلي لا طلب الفرد ولا طلب الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب منه
فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة في ضمن فرد ما لان الاتيان بالكلي يتوقف على الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد
معين في الخارج وتعيين المخاطب لو اردت من قولك جنس رجل جنس بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد فهو
مجاز ايضا لعدم الوجود بالفعل اللازم لتصحيح الاطلاق بالفعل بخلاف هذا الرجل يشير الى الطبيعة الموجودة في ضمن
فرد ما مثل جاء رجل فان اريد منه النكرة لم يعينه مثل هذا الرجل لانه اطلق على الطبيعة الموجودة فان الرجل الباقي هو
مصداق فرد ما لا مفهوم طبيعة فرد ما موجود في ضمنه وان اريد منه اسم الجنس فيصح ايضا حقيقة لاطلاقه على الطبيعة
الموجودة ومع هذا كله فالبين من هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجي عن حقيقة الجنس وهو اولى بالدخول والعلم
نوعها ان هذا ذهب هنا اما الحق واريد الفرد بخصوصه فهو مجاز وهو توهم فاسد لان هذا ليس معنى ارادة
الخصوصية كما بينا فان قولنا هذا الرجل ايضا من باب العهد الخارجي الخصوصية ولا ريب ان المشار اليه هو الطبيعة
الموجودة في الفرد لا ان المراد ان المشار اليه هو هذا الكلي الخارجي حتى يكون مجازا وظن ان توهم القول بكون المعرف
بلام الجنس حقيقة في العهد الذهني اما نشأ من انهم لما رأوا الاحكام المتعلقة بالطبائع على انواعها منها ما يفيد كالماهية
من حسن او قبح ان كالرجل او حرمة ونحو ذلك مثل الحج حلال والربا حرام والصلوة واجبة والصوم حسنة من ابناء
والخمر كذا والخنزير كذا واشباه ذلك مما لا يحتاج تصور معناه ولا تحققه الى ملاحظة فرد ومنها طلب تحصيل الماهية
مثل صم وصل واشتر اللحم وجئ باللحم وغير ذلك وفي هذه الاوامر بدل الامر على ايجاد الماهية في ضمن الفرد
والاتيان بفرد من المادة لا لرتبة غير مقصودة بالذات من باب المقدمة وهذا لا يسمى مطلوبا حقيقيا للفظ
فالمقصود بالذات من قول القائل اشتر اللحم طلب نفس الطبيعة الخاصة لا بشرط المشترك من دون التفات
الى فرد لكن يلزمه وجوب كون فرد ما مطلوبا بالتبع وهو عين المعرف بلام الجنس ولم يرد من اللفظ فرد ما مطلقا

فظهر ان هذا المعنى التبعي هو مدلول اللفظ فان قلت ان مراد هؤلاء هو ما ذكرت لا غير قلت ليس كذلك لما
صرحوا بان المعرف باللام مستعمل في فرد ما لا ان العقل يحكم تبعا بوجوب ايجاد فرد ما فان شئت لا حظ كلام
القدماء في المطول وقد بان في المعرف بلام الحقيقة لواحد من الافراد باعتبار حيثيته في الذهن المطابقة لتلك
الواحد الحقيقة يعني يطلق المعرف بلام الحقيقة الذي هو موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن على فرد موجود باعتبار
كونه موجودا في الذهن وجزئيا من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا اياها كما يطلق الكلي الطبيعي على جزئي كل من جزئياته
الى آخر ما ذكره ويصرح في موضع آخر بانه اطلق على الفرد الموجود منها باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه وفي موضع
آخر والحاصل ان اسم الجنس المعرف باللام اما ان يطلق على نفس الطبيعة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه
من الافراد وهو تعريف الجنس والحقيقة ونحوه علم الجنس كما سنذكره اما على حصة غير معينة وهو المعهود الذهني
مثل ادخل السوق واما على كل الافراد وهو الاستغراق ومنه كل مضافا الى نكرة وقد صرح بذلك في مواضع آخر منها
في آخر الكلام فان قلت المعرف بلام الحقيقة وعلم الجنس اذا اطلقا على واحد كما في ادخل السوق ورايت ساقه مقبلا فحقيقته
هو ام مجاز قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا في ما وضع له الى ان قال وسيتضح هذا في بحث الاستعارة وحاصل ما ذكره
هنا ان لفظ الاسد لم يوضع للرجل الشجاع ولا لمعنى عام يشمل الرجل الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان المفترس
والا لكان استعمال الاسد في الرجل الشجاع في قولنا رايت اسدا يرمي حقيقة لا مجازا نحو ما نقل هذا عن الجمهور
واستشهد بذلك على ان استعمال العام في الخاص حقيقة كما اذا رايت زيدا فقلت رايت انسانا او بعلا فلفظ انسان
ورجل لم يستعمل الا فيما وضع له لكن قد وقع في الخارج على زيد وكذا اذا قال القائل اكرمت زيدا او اطعمته فقلت
نعم ما فعلت ثم قال وقد سبق في بحث التعريفين باللام اشارة الى الحقيقة وهذا كله كما ترى يشهد بانه اراد ان
المعرف بلام الجنس اذا اطلق على فرد ما يكون حقيقة والحاصل ان اقول لو اريد من المعرف بلام الجنس فرد ما بل
الطبيعة التي يوجد في ضمن فرد ما فهو مجاز وهم يقولون انه حقيقة فتبصر بعين الاعتبار وانظر الى ما قيل
لا الى من قال لا تهمل كيف يجترئ على هذا الفاضل ائمة الفن في ذلك وهذا من مباحث الالفاظ لا نقول هذا الكلام
مبني على اجتهادهم في فهم اطلاق الكلي على الفرد وليس ذلك امرا مقصودا على التعقل بل يصير للفكر والاجتهاد مثل خطيئة
تفكر وتدبر وضع ان الفاضل الجلبي نقل الاعتراض على دعوى الحقيقة فالقول به ايضا غير مرضي مضافا الى ما يظهر
من بين ايضا والحاصل انهم اذا قالوا ان قيل ادخل السوق واشتر اللحم او عنوان الانسان في ضمن آخر بين الجنس
ولكن العقل يحكم بسبب المقام ان اتيان فرد ما مطلوب بالتبع وهو حقيقة من جهة انه مستعمل في نفس الموضوع
له وهو الجنس فتم الوفاق لكنه غير موافق للكليات المتقدمة فانها صريحة في الاطلاق على الفرد وما يتوهم من
الفرق بين الاطلاق والاستعمال بان الاطلاق يطلق على ما هو غير مقصود بالذات بخلاف الاستعمال وهو

الحقيقة

كلام

كلام يرجع حاصله الى ما ذكرنا من الكلام التبعية فلا ريب ان رجلا في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة
ليس من هذا القبيل وكذا رايت اسدا ورجلا ونحو ذلك فكيف يقول بتحقق المقام على ما يذكره في باب الاستعارة
وان اراد وانه اطلق واريد منه فرد ما وجميع الافراد وهو حقيقة لوجود الكلي في ضمن الفرد فيما اذا قلت رايت انسانا ورجلا
رجل فهو مجاز لا حقيقة لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما بينا فظاهر لان وجود الكلي في ضمن الفرد علاقة
المجاز وكذا ما سيتم الكلي الفرد ما علاقة لمرتقى الكلام في بيان مطلب من قال ان صيغة افعل حقيقة في القدر
المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب الراجح لا نزاع فيما فلو كان حقيقة في احدهما او كليهما
لزم المجاز والاشتراك فهو القدر المشترك مما يجب عن ذلك بانه يلزم على هذا تعدد المجاز استعمال في كلامهما
لان استعمال ما هو موضوع للكلي في الفرد مجاز وما ذكر من ان ذلك اذا اريد الفرد مع قيد الخصوصية لا مطلقا فانه
لا يخلو من اشكال اطلاق وذلك لان صيغة افعل مشتملة على مادة وهيئة ووضعها بالنسبة الى المادة عام
والموضوع له عام واما بالنسبة الى الهيئة فهي متضمنة لاسنادين احدهما اسناد الفعل الى المتكلم من حيث الطلب
اسناده الى المخاطب من حيث قيام الفعل به وصدوره عنه ووضعها بالنسبة اليهما وضع جزئي والمتصف بالوجوب
والندب والرجحان هو النسبة الطلبية الصادرة من المتكلم فعلى هذا فالموضوع له كل واحد من الجزئيات على
التحقيق في وضع الحروف فاذا استعمل الصيغة في المادة الخاصة فهي مستعملة فيما وضع له لا انها من قبيل
استعمال العام في فرده بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار معنى عام للجزئيات الخاصة في تلك الجزئيات
فكما ان كل طلب خاص من كل متكلم خاص واشتياق الفعل الى كل مخاطب خاص نفس الموضوع له للصيغة واستعمال
الصيغة فيها حقيقة مثل ان زيدا اذا قال لعمرو اضرب او بكرا قال لخالد اضرب وهكذا كل منها مستعمل فيما وضع له
فكذلك الهيئة الطارية للنسبة في هذه المواضع من الوجوب والندب والطلب الراجح ايضا راجع الى نفس ما وضع
له فلا يصح القول بان ذلك استعمال العام في الخاص حتى يتفرع عليه الجواب المذكور ايضا فعلى هذا القول ان قلنا
بان الصيغة موضوعة لجزئيات الطلب الحتمي الايجابي بعد تصور ذلك المفهوم الكلي حين الوضع وجعله آلة
لملاحظة الموضوع له فاذا استعمل في مورد خاص لافادة الايجاب مثل ان يقول زيد لعمرو افعل كذا فهو مستعمل
في ما وضع له وهكذا في الندب وهكذا الطلب الراجح ولا فرق فانه مستدل وفي هذا المقام ان ارادوا ان الملحوظ
حين الوضع هو الطلب الراجح بمعنى عدم ملاحظة الوجوب والايجاب والخطر من وجه الرجحان وكيفيته
ويكون افراده ايضا الطلبات الواقعة الصادرة من خصوصيات المتكلمين بدون قصد ندب او ايجاب
فان هذا ممكن بالنظر الى الطلب وان كان المطلوب لا يخلو في نفس الامر عن احدهما فلا يخفى ان الافراد
انما تتخصص وتتعين بتعين المتكلمين والمخاطبين لا بتفاوت الطلب وملاحظة الوجوب والندب فلو استعمل

في الوجوب والندب فيكون مجازا وان اراد القدر المشترك المشترك من الوجوب والندب بمعنى الامر الذي هو
الجمع بين كلام المستدل من انه حقيقة فيهما على المختار في الموضوع له ويظهر بطلان كلام المجيب والمستدل اراد ذلك
نعم لو فرض استعمال الصيغة في القدر المشترك بين الامرين بالمعنى الاول اعني الطلب الراجح الخالي عن ملاحظة الوجوب
والندب وعدم الالتفات اليهما اصلا فيكون مجازا لما يلزم هذا الوصل بوضعها للوجوب فقط او للندب فقط ايضا
فعليك بالتامل في مواردها اطلاق الكلي حقيقة انواعها وانما هي احتياط عليك الامر هدانا الله واياك الى
صراط مستقيم الرابعة مقتضى ما ذكرنا من التقرير في الجمع الاول ان يكون عموم الجمع بالنسبة الى الجماعات كالمفرد بالنسبة
الى الافراد فان جنس الجماعة اذا عرف بلام الجنس واريد منه الاستغراق لا بد ان يراد منه استغراق تجميع ما يصدق عليه
من حيث هو فيكون عموم الجماعات فيكون معنى جاءني الرجال جاءني كل جماعة من جموع الرجال واورد عليه بان ذلك
يستلزم جواز تعدد اذا لم يحشر رجال او رجلان ورد بان رجلا او رجلين اذا انضم الى غيرهما من جاء او بعضهم بعينه
ايضا فيها اخر فلو يصدق تجميعي كل جمع من الجموع والمراد ثبوت الحكم لاحاد كل جمع لا لمجموع كل جمع حتى لا يبقى فرد من
الواحد او الاثنين فلا يصح جاءني جمع من الرجال باعتبار تجميع فرد او فردين واورد عليه ايضا بان ارادة ذلك يستلزم
تكرار في مفهوم الجمع المستغرق لان الثلثة مثلا جاءت فيندرج فيه بنفسها وجزء من الاربعة والخمسة وما فوقها
فيندرج فيه ايضا في ضمنها بل يقول الكل من حيث هو كل جماعة فيكون معتبرا في الجمع المستغرق وما عداه من الجماعات
مندرجة فيه فلو اعتبر كل واحد واحد منها ايضا كان تكرارا محضا ولذلك ترى الائمة يفسرون الجمع المستغرق
اما بكل فرد فرد واما بالجموع من حيث المجموع واورد عليه ايضا بالنقض بقوله تعالى كل حزب بما لديهم فرحون وكلا امة
لعنت اختها ونحو ذلك وفيه ان الحزب والامة فرق لا يات قد اعتبرت منفردة ومع ذلك لم يعتبر فيه الاخبار بالنسبة
باعتبار عموم الحزبية حكم على حزب وهكذا في الامة فاليهودية والنصارى امة والمجوس امة وان كان يصدق على كل
واحد من اصناف اليهود امة ايضا وهكذا في غيرهم وثانيا بالحل وهو انه ان اريد بالتكرار ان من يحكم باكرام العلماء لا بد
ان يلاحظ ثبوت الحكم للثلثة مرارا متعددة فهو باطل جزما وان اريد انه لا بد ان يكون الحكم ثابتا في نفس الامر
مرارا متعددة بحسب مقتضى اللفظ مع انه ليس كذلك فهو ايضا ممنوع وان اريد ان ثبوت الثلثة في الحكم
باعتبارات فلا يضر على انه يجوز ان يشترط عدم تداخل الجماعات واجزائها كيلا يلزم التكرار المذكور فاعتبار العموم
بالنسبة الى كل فرد فرد انما يكون مع ابطال الجهة واعتباره بالنسبة الى كل واحد من الجموع مع بقائه على حاله لتمام الاهلية
من اعتبار الجهة والظاهر انه ايضا يفيد عموم الافراد ضمنا واما اعتباره بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع فلا يفيد
ولذلك يصح ان يقال للرجال عندي درهم على هذا اذا كان الكل مشتركا في استحقاق درهم واحد ولا يجب لكل
واحد منهم درهم اذا تعدد هذا فنقول اما الجمع المعرف باللام فالظاهر انه لا خلاف بين اصحابنا في افادته العموم وكذلك

في ذلك

في ذلك ما ذكرنا من جواز ارادة الجنس والعهد وغيرهما بل الظاهر ان التبادر هو العموم لا افرادي ولا الجمعي والجمعي فيصلح
غيره حتى الجنسية والظاهر ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية على حدة وصارة ذلك سببا لخروج المعنى الذي كان
يقتضيه الاصل المقرر في المقدمات من ارادة جنس الجمع على طريق المفرد الجمعي حكيم كان ذلك دليل قائم على كونه حقيقة
في العموم فيكون في غيره مجازا والدليل الاتفاق ظاهرا والتبادر وجواز الاستثناء مطردا لا يقال لعل جواز الاستثناء
لاحتمال ارادة العموم وذلك لا يفيد ارادة العموم وذلك لا يفيد ارادة العموم عند المتكلم لانا نقول الدوران من
جواز الاستثناء جواز بالنظر الى ظاهر اللفظ مطلقا في كل مقام لم يقم قرينة على خلافه لا الجواز العقلي بسبب امكان ان
يكون مورد الاستثناء كالاخفى واما لا لتجوز الاستثناء مطردا على العموم فقد يرد وكذلك الجمع المصادر عند
جمهور الاصوليين وعن فريق المسلمين ما الواردة عن الفقهاء او فقراء البلدان فان كانوا محصورين صرف العموم
جميعا مع الاتحاد حتى لا يصير الى الثلثة وما عدا لان المقام قرينة عدم ارادة الحقيقة واما المفرد المعرف باللام
فقيل بافادته العموم وقيل بعدمه وطريقة تفسيره الجنس المعرف باللام الى اقسامه يقتضي القول بكونه حقيقة
في الجمع لكن لا على سبيل الاشتراك بل من باب استعمال الكلي في الافراد كما اشرنا اليه وقد يستدل من جمع القول
بالاشتراك اللفظي واما القائل بافادته العموم فذهب الى انه حقيقة في الاستغراق والظاهر ان وضع الهيئة
التركيبية للاستغراق ولا ظهر صدق كونه حقيقة في الجنس المتبادر في الخالي عن قرينة العهد والاستغراق فكان
الدخول موضوع الهيئة لا يشترط اذا خلا عن التنوين واللام واللام موضوع للاشارة والتعيين لا غير فمن يرى
الزيادة عليه بالاثبات حاصل هذا الاستدلال يرجع الى اعتبار الوضع الافرادي في كل واحد من اللام والتنوين
والخصوصية النوعية في مجرد التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات التراكيب فلا يرد ان هذا اثبات اللغة بالترجيح
الا انه يمكن ان يقال بعد الوضعية النوعية الحاصلة في انواع الاشارة احتمال ارادة المتكلم بالنسبة الى الكل مساوية
فلا يجري اصل العدم في واحد منها والكلام ان مدخول اللام حقيقة في الطبيعة لا يشترط ولا اصل الحقيقة ثبت
الحقيقة في الهيئة التركيبية فلا يبقى المستدل بالتبادر هو على الاستدلال هكذا في مقابل من يعترف بكون تعريف
الجنس معنى اما متعددا وبكونه احد المعاني المشترك فيها اللفظ الواحد بان يقال كونه حقيقة فيه اتفاق والاصل
عدم غيره والمجاز خير من الاشتراك وبقي الكلام مع من يدعي كونه حقيقة في الاستغراق وسنبطله ان شاء الله تعالى
ويدل عليه ايضا عدم اطراد الاستثناء بمعنى انه لا يصح في العرف في كل موضع وان لم يوجد هنا قرينة ارادة خلاف
العموم ايضا فيصح جاءني الرجل الا الفقهاء واكرم الرجل الا السفهاء واما الاستدلال بجواز اكلت الخبز وشربت الماء
وعدم جواز جاءني الرجل كلهم فضعيف لان عدم امكان اكل جميع الاخباز وشرب جميع المياه قرينة على عدم العموم
وعدم جواز التاكيد بما يؤكد به العام بعد مراعات المناسبة اللفظية واجتمعوا باحكام بعضهم عن الاعتراض

الناس الدرهم البيض والدينار الصفر واجيب عنه بانه لا يدل على العموم لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد
وفيه ما عرفت من ان عموم الجمع ايضا افرادي وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وغيره ان ما يدل
على كون اللفظ للعموم افراد الاستثناء فجميع ما يحتمل اللفظ للعموم ويدل على المسورة لا مطلق جواز الاستثناء ولا شك
هنا قرينة على استعمال اللفظ في الاستغراق مجازا ومن ذلك يظهر التحقيق في الجواب عن الاول ايضا فان التوصيف بالمام
قرينة على ارادة الاستغراق فهي لا تكره مطلق الاستعمال وما يقال في الجواب عن الوجهين ان الظاهر الاهمال
لا كافادة المفرد المعرف باللام العموم في اصل الموارد حقيقة كيف وكلا الارادة التعريف على الاستغراق حقيقة
وكون احدهما ايضا فلا يظهر فرق بينهم فالكلام مع انا هو في دلالة على العموم مطلقا حيث لو استعمل في
غيره لكان مجازا على تسليم صيغ العموم التي هذا انما هو الدليل لا يثبت الا ان دلالة العموم في الجملة وهو غير المتنازع
فانما هو مبني على الاشتراك اللفظي او على الاطلاق الكلي على الفرد وقد عرفت بطلانهما ثم اعلم ان ذهابنا الى ان
اللفظ لا يدل على العموم لكنه لازم ما اخترناه من كونها حقيقة في تعريف الجنس اذ الحكم اذا تعلق بالطبيعة من
حيث هي والفرد من انها لا تنفك عن فرد من افرادها فيثبت الحكم لكل افرادها والقول بان الطبائع انما يصير متعلقا
للاحكام باعتبار وجودها كلام ظاهري بل الطبائع بنفسها صيرورة متعلقا للاحكام ومتصفا بالحسن والقبح وقد
ما يمكن ان يقال انه لا وجود لها الا بالافراد وفيه انا نقول بتعلقها بها لا بشرط شيء لا بشرط ان لا يكون معها
شيء حتى لا يمكن التكليف بها واذا امكن المكلف من الاتيان بها في ضمن الفرد فيصدق عليه انه متمكن منها كما
اشرنا اليه بعينه والفرق بين اطلاق الامر او تعلق الحل والجواز والحرمة ونحوها فهم بعد الامثال بفرد في الاول
يسقط التكليف وذلك لا يستلزم عدم الخروج في الثاني بان يفرد يمكن حصول الطبيعة في ضمنها واما في حل اطلاقه
البيع فلا سقوط الحل والجواز بمجرد ثبوته لفرد منه او افراد ومن لا يجوز تعلق الحكم بالطبائع فتمسك اصلا
الفرق في استفادة العموم اذا وقع المفرد المحلى في كلام الحكيم فقال بان الطبيعة لما لم يمكن تعلق الحكم بها ولا يمكن
تاريخ يكون مرادا بالفرق ولا قائل في ارادة فرد ما للزوم الاغراء بالجهل وتعيين ارادة الاستغراق وهذا الكلام
يجري على من قال بتعلق بالاشتراك اللفظي وغيره واما المفرد المضاف فالظاهر ان الوارد به الطبيعة فيستفاد
منه العموم باعتبار الطبيعة على ما اخترنا او باعتبار الحكم على الفرد لا غير ثم الشهيد الثاني ره قال في تمهيد القواعد
اذا احتمل كون اللام للعهد وكونها للجنس او العموم حملت على العهد ولا صالة البراءة من الزائد ولان تقدم قرينة
موضوع اليه ومن فروعها ما لو حلف لا يشرب الماء من نهر فحمل على المعهود حتى يحنث بمعضه اذ لو حمل على العموم لم
يحنث ومنها اذا حلف لا يأكل البطيخ فاكل بعضهم لا يحنث بالضرورة وهو الاخضر وهذا يتم حيث لا يكون الاخضر
معهودا عند الحالف اطلاقه عليه الا مقيدا ومنها انه لو حلف لا يأكل الجوز لا يحنث باكل الجوز الهندي والكلام فيه كما سابق

اذا كان

اذا كان اطلاقه عليه معهودا في عرفه حنث به لان الغالب خلافه فيحمل على العكس اقول بعد الاغماض
عما بينا من ان حقيقة في الجنس واصالة الحقيقة يقتضي ارجاعه الى ارادة الماهية نقول ان اصالة البراءة
لا يقتضي الحمل على العهد مطلقا اذ قد يقتضي الحمل على الجنس او العموم كما اذا قال الشارع يجوز السجود على الحجر
فاذا حمل السجود على اي حجر كان فلا يجب علينا ان نكلف بتحصيل المعهود لو فرض حصول غير المعهود مثل القبر الجلس
واختلف في احكام الشرع كثير مع ان ما ذكره في كتاب شرب الماء مع المناقشة في عدم كونه مثالا لما نحن فيه اذ العهد في
الماهية في الشرب لا الماء يقتضي خلاف ما ادعاه وما الجملة فاصالة البراءة قد يقتضي الحمل على المعهود كما في المثال الاول
وقد يقتضي الحمل على العموم مع انه يقتضي الحمل على العهد الجنس ما ذكره في الجنس ان اريد به ما يستلزم العموم كما حققناه وان اريد
ما يشمل المعهود الذهني فلا يوافقه ايضا لانه قد يكون اصالة البراءة مقتضية للتنكير وان حمل العهود الذهني لا يدل على العموم من الذهني
فيه عموم ايضا لانه لا يتم لان اصالة البراءة انما يقتضي الحمل على العموم مع انه لا يناسب قوله ره لان تقدم قرينة موضوع اليه وحمل كما مع انه لا
يقتضي ما ذكره الا عموم ثبوت التجلي في غير المعهود لعموم العلم بانه يزيد منه لان الحكم استعمال اللفظ في المعهود فلا دلالة له بخلاف
موضع اصالة البراءة اصالة عدم ثبوت الحكم لان المعهود يعني اذا دار الامر بين ارادة الجنس والمعهود والعموم فالمعهود مرجوحا
لو فرض تعينه او الاصل عدم ثبوت الحكم فيجب رده عليه انه لو لم يحمل الجنس ارادة وجوده في ضمن فرد ما فان المعهود حينئذ معلوم
الارادة فهو لو اريد بالجنس ارادة وجوده في ضمن فرد ما يستلزم العموم كما بينا فاذن المدعى عليه الانكار والامر واما قوله
لان تقدم قرينة موضوع اليه فيه انه ان اراد ان حصل العلم بسبب تقدم انه هو المراد والظن فيكون ذلك قرينة مفيدة لا
المعاني المشتركة لا يبقى احتمال الارادة المعاني الاخر لا يناسب ذلك الاستعمال يقتضي اصالة البراءة وان اراد ان التقدم
والمعهود يرجحون ارادة العهد ويجعلونه دليلا لاجمال الكلام فالاحتمال وتحقيقا الاجمال بسبب ارادة الاصل من المعاني
المشتركة وجهه وصلاحية ارادة اصل المعاني من المشترك لا يرجح ارادته كما لا يخفى ثم ما يظهر لي ان ما يلقى الكلام وخلط الكلام
في هذا المقام هو ما تعارف عند ان المطلق ينصرف الى الافراد الشائعة فيحمل النهي المطلق على الافراد الشائعة معهودة وحمل
الامر والكلام اشارة الى الصنف المعهود المتعارف في المحاورات ثم ظهر الكلام في مطلق العهد وظهر الى ان التقدم في اللفظ
يشغل الى ارادة المذكور سابقا في العهد الذكري والتقدم في التعارف والاصطلاح يرشد الى ارادة الافراد المتعارفة فيما كان
العهد من جهة ذلك فعلى هذا يكون التقدم قرينة معينة لارادة المعهود قوله ره عليه حيث مضافا الى ما سبق الاشكال
في الوكد لا يعين ارادة المذكور ولا اظهر من الاحتمال المذكور في صدر المثال واما تعيين التعارف فلا دخل له الا لا خلية
الالف واللام فيه بل الاصل انصراف جوهر اللفظ اليه كما هو شان المطلق وانصرافه الى الافراد الشائعة لعدم الكلام
معنى انصراف المطلق الى الافراد الشائعة حتى يتم الرام فنقول ان ذلك يبتني على ثبوت الحقيقة العرفية لذلك اللفظ في
الافراد المتعارفة بحيث هجر المعنى الحقيقي والحقيقي فيما دار الامر بين ان يكون المراد في كلام الشارع هو الحقيقة العرفية

او اللغوية هو تقديم العرف واثبات الحقيقة العرفية دونه خرط القتاد ولذلك لم يعتبروه علم الهدى وغيره في اصل
الوضع وغيرهما الحكم في جميع الافراد النادرة واما اذا لم يثبت الحقيقة العرفية بمعنى هجر اللغوي بل حصل حقيقة عرفية
للفظ في المعاني المتعارفة فترجح بقاء المعنى الحقيقي ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكلي وبعض الافراد لكن يكون
استعماله في احد المعنيين اشهر كما في العين بالنسبة الى الباصرة والنابعة من بين سائر المعاني او حصل هناك مجاز
مشهور بسبب غلبته لا استعماله فيشكل الحمل على الافراد الشائعة فقط لعدم مرجح يعتد به من غلبة مجرد الشهرة في احد معاني المشترك
في ترجيحه والحاق شهرة الشهرة في المجاز المشهور بالمعنى الحقيقة الا ان ارادة الافراد النادرة لما كان يتحقق الحصول على
تقدير تعيين ارادته فيصير الباقي مشكوكا فيه ولا ذلك ليس لترجيح المجاز المشهور لاحد معنيي المشترك بسبب الشهرة
بل لدخوله في اللفظ على اي التقديرين اذا تقرر هذا فنقول ان العهد الذي يجعل معيار الكلام هو هذا المعنى وهذا
لا مدخلية له في اللام اللهم الا ان يكون اللام اشارة الى احد معنيي المشترك اللفظي كما اشرنا الى امكانه سابقا الا انه
ليس في ذلك كثير فائدة مع افادة تصور هو اللفظ ذلك وح يبقى الكلام في تعميم المقام بحيث يشمل العهد الذكري
**قانون** المشهور ان الجمع المنكر لا يفيد العموم خلافا للشيخ فقال بافادته العموم نظرا الى الحكمة والجبائي حمل
المشترك بمعنى على جميع معانيه احتجوا بامور قابل لاحاد لها مات ومنها الجمع ودلالته على الجمع يحتاج الى دليل
والدلائل اللفظية منفية فيها منحصرة في ثلثة وانتفاء الاولين معلوم وكذا الثالث لعموم اللزوم فان العام كدليل
على الخاص ثم اقل المراتب معلوم المراد جزما ولا دلالة على ما فوقه ترجيح الشيخ بان اللفظ يدل على الطبيعة والكثرة فاذا صدق
من الحكيم ولم يبين القلة نعلم عدم ارادتها فيحمل على ارادة الكل حيث لا قرينة على غيره لانه بلغو كلام الحكيم واجيب
الجبائي بانا لو حملنا على الجميع لخطأناه على جميع حقائقه فكان اولى واجيب عن الاول بان الاقل معلوم الارادة جزما
فيحمل عليه ويتوقف في الباقي حتى يتبين وهو لا ينافي الحكمة وعن الثاني بمنع كون اللفظ حقيقة في كل واحد من المراتب
بل هو القدر المشترك بينها مع ان ما ذكره من لزوم حمل المشترك على جميع المعاني اذا لم يظهر قرينة على التعيين ممنوع
بل التحقيق التوقف والاجمال حتى يظهر المراد اقول والتحقيق ان يقال الجمع المنكر يتصور استعماله على صور الاولى
الاخبار عن مثل جاءني رجال فالمراد على ما هو والثانية الحكم عليه بشيء مثل اجل الله بيوعا والثالثة الامر بايجاده
مثل اتم نوافل والرابعة جعله متعلقا للامور به مثل اعط تلك مالي رجالا او علمه او اضافته في ايام وهم ايامنا
وكذا ذلك فقل لا يراد من الاخبار معرفة حال المخبر عنه لا يتعلق الا اسناد الفعل اليه والمقصود بيان تحقق ذلك
الفعل من فاعل معين عند المتكلم غير متعين عند المخاطب كما في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة يسعى مثل
ذلك لا يقتضي الحكمة حمل اللفظ على العموم اصلا ويبقى في الجمع افادة الكثرة ولما لم يكن يتعين من اللفظ ايضا
ان الاقل مراد جزما فالذي نستفيد من الثالثين الاولين بعنوان الجزم هو مجيء ثلث رجال وثبوت ثلث

دراهم

دراهم واما الصورة الثانية فاذا كان المراد بيان الحكم البيوع فلا بد من مرتبة الخاص بعينه خاصة بها او بغيرها فلا ينافي الجواب
المذكور غير وجه الى الاول ينافي الحكمة لعدم التعيين لان يرجع ذلك المثال ايضا الى الصورة الاولى فيكون الاشكال في تعيين
البيع لا تعيين البيوع والى الثاني لا اجمال في بيان البيع حيث ينافي الحكمة وهو المقصود بالذات في هذا المثال كما وجاء رجل من
اقصى المدينة والمحتاج الى البيان في مجيء وهو تعيين شخص من البيع كتعيين الرجل فيحتاج في المثال المذكور الى المذكور والمقصود وهو
خلاف المفروض فان المفروض ان المقصود في مقام بيان حكم شخص البيع ومعلومية جائزة هو شأن الحكيم في بيان الحكم وما ذكرنا
ظهر ان ما اورد على الجواب المذكور بالنقض بانه اذا حصل عدم المنافاة بالحكمة بحمل اللفظ على القدر المتيقن من مراد المتكلم
فيجري في الفرد المعرف ايضا فاورد حمله على العموم تعالى الحكمة لا يتم الا ان يترك كلام المستدل والمجيب على عموم هذه
الصورة لا مطلقا لان ارادة حقيقة بيع غير معين في قوله احل الله البيع لا يحتاج الى بيان وحكمه بعد الاعلام من الكلام في
الجمع المنكر والصورتان الاخيرتان فان اريد بهما مثل ما اريد في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة فالحكمة تقتضي
الحمل على العموم وان كان التعيين بارادة الاقل يجب العود ايضا وان اريد الاتيان به مع عدم فصل التعيين عند المتكلم فلا
يحتاج الى الحمل على العموم اصلا بل يحصل الامتثال باتيان الافراد ايضا لحصول الامتثال بايجاد الجمع في ضمن فرد ومن باب التخيير المستفاد
من الامر بالكلي نحو ان قوله جئني برجل يقتضي الامتثال باتيان اي رجل يكون فكذلك فيما نحن فيه لا كان كل رجل يصدق
عليه انه رجل فكذا كل رجال يصدق عليه انه رجال وما كان ذلك في معنى التخيير والتخيير بين الاقل والاكثر لا يقتضي الا
كون الاكثر افضل فالاقل متيقن الارادة فالحق في تحقيق المسئلة رجوع الامر الى ان المراد بالجمع المنكر في الكلام هو المعين عند المتكلم
لهم عند المخاطب او مجرد الطبيعة المبهمة فعلى الاول لا بد من حمل على العموم لئلا ينافي الحكمة وعلى الثاني يكفي الاقل لحصول
الغرض عن الزائد وحصول الامتثال بالاقل واما حصول الحمل بارادة الاقل والشك في الباقي فهو مشترك بين المعنيين
ثم لا بد من بيان ان اللفظ الظاهر في المعنيين والظاهر في الصورة الاولى هل المتعين هو الاول وكذا في الصورة الثانية
واما في باقي الصور فالظاهر هو المعنى الثاني فيحمل عليه ويكفي الاقل الى ان يظهر من الخارج ارادة التعيين فاما يحمل
العموم او ينتظر البيان ان كان ثم مجال ثم ان ما ذكرنا ان الحكمة يقتضي الحمل على العموم فيما يحتاج البيان اما هو اذا لم يكن
الاجمال مقتضى الحكمة ولا فقد يكون مقتضى الايهام اذا لم يكن وقت الحاجة الى بيانه ولكن لما كان الاصل عدم
تلك الحكمة والظاهر في الخطابات انها وقت الحاجة يحمل على العموم ثم ان كلام المجيب ظاهر في ان الاقل متيقن الارادة
والباقي مشكوك فيه وهذا لا يتم مطلقا فان الامر الدال على التخيير في ايجاد الطبيعة لا يبقى معه شك في عدم وجوب الاكثر
من الاقل فقول القائل اعط زيدا درهما على ما هو ظاهره في تحقيق الحكم بالطبيعة المبهمة مطلقا لا يحصل من باب
وجاء رجل من اقصى المدينة مع في اجراء ثلثة دراهم ولا يبقى معه شك في عدم وجوب الاكثر ثم ان الظاهر ان مراد
الجبائي الحمل على الجميع من حيث انه مجموع معانيه المشترك فيها لفظا لا من حيث انه عموم معانيها فعلى هذا يصح معنى

عموم الافراد وانحوي كلهما يتحقق الجواب منع الاشتراك اولا ومنع الظهور في الجميع ثانيا ومنع اولوية ارادة الجميع ثالثا
والقول بان الحمل على الجميع احوط معارض بانه قد يكون خلافه احوط وعلى ما ذكرنا فلا يرد ما قال ان منع الاشتراك اللفظي
المستلزم لكون هذه الرابطة من افراد الحقيقة يكون هذا الفرد بنفس جميع الافراد وقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان القول
بالاشتراك المنكر على العموم ليس من جهة دلالة اللفظ حقيقة بل على مذهب الجماعة ان حمله على الجميع ليس من جهة انه
احد معانيه بل لانه يشمل جميع المعاني فاندفع من ذلك انه لا اثر في عدم ولا الراجع المنكر على العموم بوجوه بحيث يكون
لو استحق في يمين كان مجازا فقال تذنيب الحق ان اطلاق جمع على جميع الجموع حقيقة ثم قد يقال بعموم الجمع المحلى
والقول بعدم جواز اطلاقها على الاثنين مطلقا شاذ ضعيف لا فرق في ذلك بين المكسر والسالم وجمع القلة والكثرة
لا نزاع في عمومه وانما وضعا لا نزاع في عموم المكلم مع العموم وانما يوضع لتثنية المكلم لفظ اسما بادر الى الاثنين بعد
الاطلاق وعدم تبادر الاثنين دليل على ذلك ومنهم من التزم بين التثنية والجمع علامات وامارات مثل الالف والنون والواو
والنون وغير ذلك احتجوا بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس للاجماع على تحقيق الاخوين عما اراد عن السدس في مطلق
الاخوة على الاخوين فاراد الاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاجماع انما هو الدال على المطلوب لا الاية سلمنا لكنه يعم القرينة
لانه قد اطلق الاستعمال اعم من الحقيقة وبقوله تعالى انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون وفيه مع الاختصاص بالمقام
لمانع من تخصيص تخصيصا مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما في مستمعون وبقوله عم الاثنان فاخوتها جائزة وفيه ان المراد حصول
فضيلة الجماعة مع انه ورد في الخبر ان المؤمن وحده ايضا جماعة اذا لم يكن معه من يصلي معه مع ان بيان اللغات ليس من شانه بل
قاصد به بيان الحكم وقد يجاب ايضا بان المراد الشرع انما هو في صيغ الجمع لا في لفظ الجمع فانه يجوز مطلق فهم بين الاثنين
وفيه ان المتبادر من لفظ الجماعة ايضا الاثنين وما فوقهما وكذلك لفظ الجمع اذا لم يقصد به الصدق الجمعي اعني الانضمام فانه
ايضا يطلق على زائد والذي هو واضح على اصل الشرع هو ما قد يجيء مع بعض مطلق الضم والاطلاق فانه يصدق في الاثنين
ايضا حقيقة **فائدة** لا خلاف ظاهرا في ان النكرة في سياق النفي يفيد العموم في الجملة وفي بعضها بالخصوصية وفي
بعضها بالظهور اما الاول فانها اذا وقعت بعد الا كانت نفي الجنس وكانت صالحة على القليل والكثير كيف وما
كانت ملازمة النفي كما هو بديهة ولا فرق بين كون الناقص هو الاول او الثاني وغيرهما واما الثاني فهو اذا وقعت
بعد ليس وما ولا المشبهتين بليس وقد صالحتين فيه بعضهم والحق انها ظاهرة في العموم في الاول لا يجوز ان يقال لا رجل
في الدار بل رجلان وما من رجل في الدار بل رجلان ويجوز الاستثناء بان يقال لا رجل في الدار الا زيد الا في الخصوصية
كما فهم كما لا يأتي في الاعداد وجلاء الثاني فيجوز ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان وما في الدار رجل بل رجلان
بلا زيادة التنوين الاشارة الى الوحدة الجنسية بكون النفي راجعا الى الوحدة ولكن الظاهر الوحدة الغير المعينة فهو ظاهر
في العموم فالمثال المذكور اخراج عن الظ كالوقوع في الدار رجل الا زيد واما سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل ما يحرم زيد ما ليس

حكما

حكما بالسلب عن كل فرد وهو مخرج عن هذه القاعدة كالا يخفى والظ ان النكرة في سياق النفي والنهي والشرط في ذلك والحكم
في الظهور والخصوصية ايضا لا يختلف فيما يتعلق الا رجال في الدار ايضا نفي في العموم لكنه نفي في افراد المجموع وان
نفيا بكون ظاهرا في عموم الافراد ايضا كالجمع المحلى بسلب معنى الجمعية وذلك يجوز ان يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان
بخلاف الفرد كما مر والنهاية التي بما ذكرنا والظ ان النكرة في سياق الاستفهام ايضا مثلها في بيان الاستفهام في افادة العموم وذهب
جماعة من الاصوليين الى عموم النكرة في سياق الشرط ايضا وزعموا عليه بانه قال الخصاص ان دخلت ذكرا فعلي الف وان دخلت
الانثى فعلي الف فدخلت ذكرين وانثيين فيشمل بين الذكرين في الالف وبين الانثيين في المائة لانه ليس احدهما اولى
من الاخر فيكون عاما والاظهر ان مرجع ذلك الى تعليق الحكم بالطبيعة وهو من هذه الجهة كالمنفرد في المفرد المحلى ولا
يلاحظ استفادة العموم من اللفظ واما النكرة في سياق الاثبات فلا يدل على العموم لا بالنظر الى الحكم في بعض الموارد او يكون فرق
معين الاشتمال ضد بعضهم واما الوكالات مع قوله الا من خلق عتق رقبة فيفيد العموم على البدل لا الشمول وهذا الفهم
مستفاد من انضمام اصالة البراءة عن اعتبار قيد زائد من الايمان ونحوه فالاطلاق مع اصل البراءة يقتضيان كفاية ما صدق
عليه الرقبة اي فرد يكون مصداقا ولذلك صح الاستثناء منه مطردا فالفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل
على العموم بخلاف العام فالعموم المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة من حيث هي كما مر وهذا من طرق في موضع الاستثناء
والوضع في كلام الحكيم وامثال ذلك مما يستفاد منها العموم وليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط
من الخارج ولذلك يحمل على الافراد الشائعة لانها هي مورد الاستعمال في الاطلاقات وكذلك كلام الحكيم من القرينة يدل
بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع وبما يشمل الافراد النادرة واطلاق كلامهم يدل على ذلك ايضا الا ان بعضهم صرح
بحمل الفرد النادر كما نقل في تمهيد القواعد وليس ببعيد ولا يخفى الفرق بين الفرد والنادرة ينتقض في المطلقات ونحوها
على الافراد الشائعة ويتعدى في العمومات الى الافراد الغير الشائعة ايضا ان لم يكن في غاية الندرة واما المعنوي فما يتعلق الندرة
فتوقف فيه ويحصل الاشكال فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة فان الطبيعة لا تنفك عن واحد من افراده الا ان
يقال ما كان الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها فيصرف الى الوجود الغالب فتامل لا يتوجه الذهاب مع وجود الفرد ايضا
الطبائع متحدة للاحكام كما اشرنا سابقا ثم انهم ذكروا في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء
والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستفادة وهذا لا يخلو عن خطاء فان المطلق على ما مر من في بابه هو الحصة الشائعة في جنس الافراد
لا هو الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة ايضا بان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والنكرة ماهية
بشرط الوحدة الغير المعينة وجعل التخصيص المفهوم عبارة اخرى عنها وغلط من قال بان المطلق هو الدال على ماهية
وانت خبير بان ذلك ينافي ما ذكرنا في تعريف المطلق والتعاقب على المثال مثل اعتق رقبة ولكن توجيه ما ذكروه في الفرق
بين العام والفرق المطلق من ان المراد من المطلق هو الماهية لا بشرط والعام هو الماهية بشرط شيء بان يقال ان المراد من

من المطلق كالعموم المستفاد

في قوله اعتق رقبة هو مثل ما ارين باسد في قول الشاعر اسد علي في الحروب نعامة فتخاء تركض في صفوف هجاجم لا امر آه اشد
سابقا ومقتضاه صح جواز تعلق الكثير من واحد في كفارة واحدة ولكن لما كان الامتثال بحصول ايزد من الكلي سببا اذا كان تدريجي
الحصول فلا يبعد ما بعد الواحد امتثالا لا لانه مقتضى الامر ولا يبقى امر بعد الامتثال كما حققناه في الواجب التخييري ومسئلة
اقتضاء الامر للاجزاء فليس الوحدة مرادا من اللفظ بل استفيد من خارج ولو قيل ان الطبيعة لا يتوقف اذا اتصورطا بقيود
متعددة تتقيد بها بعض القيود انما يجعل مصداق بالنسبة الى هذا القيد بخصوصه ولا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة الى
هذا القيد بخصوصه ولا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة الى سائر القيود فالوحدة في قوله اعتق رقبة مع قطع النظر
عن التنوين موضوعة للطبيعة لا بشرط لا بشرط شيء من الوحدة والكثرة والايمان والكفر والصحة والمرض والصغر
والكبر والبياض والسواد كما مر الاشارة اليه وبعد لحوق التنوين وصيرورته مدلول الكلام ينقيد بارادة
فرد ما منه وهذا لا يخرجه عن الاطلاق بالنسبة الى ارادة الوحدة ولكن يبقى بعد مطلقا ومقيدة لا بشرط بالنسبة الى سائر
القيود فلو قيل اعتق رقبة مؤمنة يحصل هناك قيدان الطبيعة تبقى على بعد مطلقة بالنسبة الى سائر القيود
وهكذا ومراده هنا في باب المطلق والمقيد هو الاطلاق بالنسبة الى غير الوحدة فح يكون توجيه كلام جمعهم في الفرق بين
المطلق والنكرة ايضا باعتبار الجنسية فرقبة مطلقة بالنسبة الى عدم اعتبار غير الوحدة المعينة ونكرة باعتبار ملاحظة
الوحدة الغير المعينة فافهم فالمدار انتم تنبيه ثانوا ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والمجموع وهو في المثنى
واضح فان عموم المفرد يشمل كل فرد فرد وعموم المثنى يشمل كل اثنين اثنين وخرج منه غيره مضافا الا ان يعتبر منضما
الى واحد من فردي الاثنينات المحدودة كما اخترنا في عموم الجمع الا انه لا يتم في النكرة المنفية فيصدق لا رجل في
الدار اذا وجد فيها رجل فلا كلا رجلين في الدار واما عموم الجمع فيتم بغير ما ذكر وهو اذا لم يذكر عموم الجمعي على انكاره فيه
ايضا كما اشرنا واما العموم الافرادي كما بينا انه هو الظاهر في الجمع المحلى فلا يتفاوت ثم قد يتفاوت باعتبار الخصوصية
والظهور فالنكرة المنفية في المفرد نص في عموم الافراد كما لا رجل في الدار واما الجمع المنكر المنفي فاما لا يشمل بعض
الاحاد كما يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان او يكون ظاهرا فيه لو سلمنا عند الجمهور والمفرد نص واما في مثل ليس
رجال في الدار بل رجال في الدار فكالمفرد ايضا الظهور في الشمول لان غير احتمال ارادة الوحدة المعينة والجنس المعين
وفي الجمع احتمالات ثلثة العموم كالمفرد باطلاق الجمعية ونفي الجمع الواحد واثبات الجماعات ونفي الجمع وثبات القلة
او الاثنين واما المفرد المعرف والجمع المعرف فالامر فيهما واضح فالامر اقله الاحتمال في المفرد حكمه في الجمع باحتمال ارادة
العموم الجمعي والجنسي فانوت ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال
نقل في التمهيد عن جماعة من المحققين وقال ان اصل القاعدة من الشافعي ونقل هنه كلاما اخر يجاري هذا المعنى وهو ان
حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط به الاستدلال ولا لانها متعارضة بينها

واحد

وانما

وانما ادعوا ان مختلفة المورد فلا دعوى على ما كان نجوابا عن حق الخلاف الثانية وتفصيل القول فيها اما الاولى فان السؤال
اما عن قصة وقعت وفي محتملة ان يقع على وجوه مختلفة واما عن امر على تقدير وقوعها كذلك وعلى الاول فاما ان يعلم ان السؤال
يعلم بالحال على النحو الذي وقع في نفس الامر ولا يعلم سواه علم انه لا يعلم ايضا الحال اما الاول فلا عموم في الجواب بل هو اما
يصرف الى الواقعة حسب ما وقع في نفس الامر واما الثاني فان كان الواقعة ظاهر يصرف اليه اطلاق السؤال فلا
ان الجواب ينزل عليه ولا يحمل على العموم لانه هو المناسب للاستفادة وترك الاستفصال مع تفاوت الحال في الظاهر
الجواب لان اطلاق السؤال يستلزم الابهام والاطلاق هذا وما علم عدم العلم وانتج واما بيانهم لهما ايضا كذلك لا صار عدم
العلم بان عموم المعصومين انه حادثة كل حادث مسبوق بالعدم الاول يقينا ولا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله الا
لاستصحاب وهذا لا ثر الاخبار المتعددة وما قال ان ثبوت علمهم بنفس الامور في الحكم ما لا شك فيه وهو يناقض قوله لا يجوز
من العلم بحاصل لهم فثبوت بعض العلوم لهم بيقينا ينقض عدم ثبوت العلم لهم بيقينا فلا يكون الاستدلال بالقضية الكلية في المقام
فهو كلام ظاهري اذ ملاحظة اليقين والشك بالنسبة الى كل واحد واحد من العلوم لا بالنسبة الى القضايا المتعددة فيها فلا يجوز
نقض اليقين بعدم كل علم الا بحصول اليقين بحصوله وما قال ان القضية الجزئية متيقنة الحصول وان هذا الشك انما حصل
من جهة هذا اليقين ونقض اليقين السابق انما هو بالشك الحاصل من يقين اخر ولا يظهر انه دليل هذا الشك في الفهم
الوارد في قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك فهو ايضا في غاية الوهن اما اولا فلانه يمنع كون الشك حاصلا من جهة
هذه القضية بل قد يحصل الشك مع عدم العلم بهذه القضية ايضا واما ثانيا فلان لفظ الشك واليقين في الحديث يشمل
جميع الافراد واما ثالثا فلان كل معلول يتحقق وجوده في الخارج بعدة وجوه علة وان كانت العلة نفس الشك والوهم
فالشك قد يحصل بسبب حصول الوهم وقد يحصل بسبب امر يقيني وعلى اي التقديرين اما تسبب عن يقين فان بني على
ذلك لا يوجد مورد للرواية كما لا يخفى ثم يكون توجيه كلام القائل بان من الاشياء ما هو معلوم لهم جزما ومنها ما هو غير معلوم
وقد اختلط بعدم العلم بكون ذلك من المعلوم لا يوجب جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من اجل استحباب عدم العلم وفيه
ان ذلك انما نعم اذا علمنا بان جملة العلم حاصلة من الاشياء من جهة العلوم منهم وعدمها ما هو معلوم لهم وهو غير ما نحن فيه
ثم الا نعلم نحن ان في زمرة ما لا نعلم حاصلة من المسئولات ما يعلمه المعصوم واما الثاني وهو السؤال عما لم يقع بعد فقد
ايضا يحمل على العموم ان لم يكن له فرد ظاهر يصرف اليه واحتمال ان يكون المقام مقتضيا للابهام فلعل السؤال اراد الحكم
بالنسبة الى بعض الاحوال وترك بيانه الى وقت الحاجة مع ان الاصل لا يلتفت اليه مع ثبوت الظهور في الحوادث وعدم
الحكم العلم بكون المقام مقتضيا للابهام ويكفي في الحمل على العموم واما الثانية وهو انه لما نقل جعل المعصوم سواء علم جهة الفعل
كالواجب ما لا يعين بل مسلم بينا هل وبين ادم يعلم كالواجب المال من بدا حرم ولم يعلم وجهه فلا يجوز التعدي الا ان يثبت
بدليل من خارج او نقل حكم في مادة مخصوصة مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفة مختلفة باختلاف الحكم من وقت

سؤال وهو ما يقولون لها قضا بالاحوال وانه لا عموم فيها لانها محتملة لاشتمالها في المادة المخصوصة وهي
في غيرها محل الحكم فلا يصح الاستدلال واما التعرض في مثل قوله تعالى جواب الاعرابي كم حيث سئله عن مواقعة
اهله في نهار رمضان انه من جهة فهم العلة كما اشرنا في باب المفهوم وسيجيء في باب القياس ولنذكر قاعدتين
مثالين الاولى ان امراة سئلت عنهم عن الحج فقالت انها حجوه ولم يستفصل هل هو رجل ام لا والثانية
حديث ابي بكرة ثاركم وصلى الى الصف حتى دخل فيه فقال له النبي صلعم زادك الله حرصا ولا تعد فلا يجوز الاستدلال
بها على جواز المشي وان كان كثيرا اذ يحتمل ان يكون مشي ابي بكرة قليلا فان القدر المتيقن هو ما لم يحصل الكثرة عادة

**قانون** المعروف من مذهب الاصحاب ان ما وقع الخطاب به مشافهة من قبيل يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس
ونحوه ذلك لا يعم من تاخر عن زمن الخطاب بل يظهر من بعضهم الاجماع عليه ايضا وهو مذهب اكثر اهل الخلاف وذهب
الاخرون الى العموم والشمول والحق هو الاول لنا ان خطاب المعدوم قبيح عقلا وشرعا وقول الاشاعرة بجوازه مكابرة
ناشئة من قولهم بقدم الكلام النفسي وجعلهم التكليف من جملته وفيه مع ان الكلام النفسي غير معقول ان التكليف
طلب والطلب اعراض في نسبة لا يتحقق الا بتحقق المنتسبين والمعدوم من احد الطرفين لا يتعلق الطلب بانتفاء
المطلوب منه فيتعلق الطلب بانتفاء جزئه والقول بجواز التعلق وتقديم الطلب مع انه لا معنى له لا يرفع التزام جواز
التكليف لانتفاء التكاليف الازلية بانتفاء جزئه فيكون الكل جائزا وايضا جواز التكليف مشروط بالفهم فاذا لم يجز تكليف
الغافل والنائم والساهي بل الصبي والمجنون فالمعدوم اولى بالعدم وكل ذلك مع الغافلين بتحسين العقل وتقبيحه
واضح وايضا الغرض من كون تلك الالفاظ موضوعة للجائز حكم نفس الواضع والتادب وتحذير سلب الخطاب عن مخاطبة
المعدوم والمتفق من الموجود والمعدوم فالاصل ارادة الحقيقة ولا يجوز العدول عنه الا مع ثبوت المجاز وهو موقوف
على جواز الاول وعلى ثبوت القرينة ثانيا واما الاول فهو على ما ذكرنا من استحالة الطلب من المعدوم فان قلت ان الطلب من
المعدوم قبيح اذا كان على سبيل الخطاب الحقيقي المجزم لم لا يجوز الطلب منه على سبيل التعليق قلت اولا ان الطلب التعليقي
ايضا لا يحصل الفرق المعدوم لاقتضاء الطلب مطلوبا منه موجودا وان حقيقته ذلك يرجع الى اعلام الموجودين بان
المعدومين سيصيرون مكلفين بذلك حين وجودهم وبلوغهم لا الطلب منهم الفعل باتيان المطلوب اذا وجدوا واما
ذلك ليس من قبيل الانشاء وذهب فضلا عن كونه ثابتا على تسليم جواز ذلك اولا من المجوز هو اعلام الموجودين
بان المعدومين سيصيرون مكلفين وان امرهم بتبليغهم ذلك اياهم نقول ان ذلك يستلزم كون جميع الخطابات
الشفاهية مجازات ان اريد الغلب وهو كما ترى وان اريد استعمال اللفظ في الحقيقي والمجازي على البدل
فهو غير جائز ايضا على ما حققناه سابقا وما قال في دفع ذلك من ان تاكيد الخطابات معلقة على شرط التكليف
وهي مختصة بالنسبة الى الحاضرين فمن حصلت له شرط دخل تحت الخطاب واحد لا يعقل فيه فلا يلزم استعمال

اللفظ

اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي ففيه ان التحقيق ان الخطابات المشروطة لا تتعلق بما يتوقف الشرائط قطعا كما حققناه
سابقا والتعليق لا يصح من العالم بالعواقب وقد بينا في مباحث الاوامر معنى الواجب المشروط وان الخطابات
المطلقة لا يتعلق الا بالواجبين والفرق من التعليق بالشرط هو اعلام العالم بان الفاعل الشرط اذا صار واجبا يتعلق
به الحكم وقد بينا سابقا ان الاصل في الواجبات هو الاطلاق حتى يثبت التقييد بالدليل فلم يتعلق المطلقات الا بمن وجد الشرائط
الشاملة له فان ذكر الشرط لاصل الخطاب او ثبت من دليل خارج فثبت على لزوم ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي في
الخطاب المتنازع فيها على ما ذكرت بخلاف الخطابات المشروطة وبطل التنظير والمغايرة واما الثاني فعدم لان الغرض من
انتفاء الدليل عليه والاشتراك في اصل التكليف مع كون الرسول مبعوثا الى الكافة لا يثبت الخطاب كما لا يخفى وما ذكره المحقق
ان القول بان تلك الخطابات بالنسبة الى المعدومين من باب المكاتبة والمراسلة الى الناس كما يجوز الخطاب في الكتاب الى
من لا يصل اليه الا بعد سنة او ازيد فكذا يجوز العام بالمواقيت المخاطبة من سيوجد ولو بعد موت هذا الكتاب الى وجه لان
الكلام في المكاتبة والمراسلة بعيد وهو ما ذكرنا لانها لا يصح الا الى الموجود العام اذ الرسول من الطلب المخصوص لا يكون الا من
المكاتبة ايضا هو الحمل على ما يشمل من الاحكام من باب الوصية لا الخطاب مع ان احتمال ذلك لا يكفي ولا يدل الدعوى ان يثبت
ذلك فان قلت فاذا امتنع الخطاب ولو على سبيل المجاز فالذي يثبت التغاير بين المعدوم بين حين وجوده وبلوغه قلت
امر الله ورسوله بانهم اذا وجدوا يصيرون مخاطبين مكلفين بهذه الاحكام واخبر رسوله خطابه وهكذا ولا يلزم من
امتناع المعدوم حتى يلزم تحقق الفرع السابق الوارد في خطاب المعدوم لان ذلك امتناع الوجود حال العدم وذلك معنى
ارادتهم الاجماع على الاشتراك فلما سئل انا لا نقول بجواز المعدومين بين الخطابات لا حقيقة ولا مجازا بل نقول باشتراكهم والحكم
بالدليل الخارج من الاجماع والضرورة والاخبار الواردة في ذلك المدعى فيها الخاص من غير وجه فان قلت لم تقل بجواز شمولهم
المعدومين مجازا بمعنى اخبار الموجودين بان المعدومين مكلفون بذلك بقرينة اشتراكهم في التكليف الثابت بالاجماع والضرورة
اولا عدم شمولها اصلا وقلنا بالاشتراك بين الخارج بدليل الخارج من الاجماع والاخبار الوارد في ذلك فان فرق للنوع بين القول بكونه
حقيقة في الاعم او مجازا في خطاب المتفق من الموجود والمعدوم او عدم الشمول اصلا او ثبوت الاشتراك من الخارج قلت
بظهر الثمرة في فهم الخطاب فان خطاب الحكيم بالظاهر وارادة غيره بدون قرينة قبيح فان قلنا بوجود الخطاب الى المعدومين
فلا يفهم ان يتوجه الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم التخلي عن اصطلاحهم من الخطاب بل لا يجوز فهم ذلك بخلاف
ما لو اختص الخطاب بالحاضرين فيجب على المتاخرين التحري والاجتهاد في تحصيل فهم الخاطبين ومعرفة مراد الحكيم ولو سمعه الطرفين
الاجتهاد وبينهما اصل عدم النقل واصل عدم الاستقلال التخصيص وعدم القرينة الحالية الدالة على خلاف الظاهر وامثال ذلك مما
يذكرها ثمرة اخرى وهو ان شرط اشتراك الغائبين الحاضرين في الشرائع والاحكام مع قطع النظر عن الورود بخطاب الجمع
هو ان يكونا من صنف واحد فوجوب صلوة الجمعة مثلا على الحاضرين مع كونهم يصلون خلف الامام ولو انه الخاص لا يتوجه

وجه على الغائبين الفائزين لذلك لاختلافهم في الصنف من حيث انهم من ركون السلطان العادل او نائبه بخلاف الغائبين
على القول بشمول الخطاب للغائبين يكفي الاستدلال بالاطلاق الا يرى على نفي اشتراط حضور الامام او نائبه بخلاف ما
لو اختص بالحاضرين لانهم واجدون للسلطان العادل او نائبه فلا يمكن التعدي منهم الى الغائبين الفاقدين
لاختلافهم في الصنف وانت خبير بما فيه اذ اعتبار الاتحاد في الصنف لا يخلو قلم ولا يحيط بما نرد قم واحتمال ملاحظة
كونهم في عصر النبوة او انهم كان صلوتهم مظفرة وامثال ذلك في الاحكام الشرعية وحصول التفاوت بذلك وعدم الحكم
باشتراك الغائبين معهم من جهة هذه الخاصة والتفاوت ما يهدم اساس الشريعة والاحكام راسا لا يخفى ومن خلبة
حضور السلطان او نائبه بالحق فيه على القول به ظاهر عن دليل خارج من اجماع او نص في قول لو اورد على القول باشتراط
السلطان او نائبه بالاطلاق لا يتوجه استدلاله على بطلان الاشتراط ان وجه عدم التفيد في الاية بهذا الشرط كون الخطاب
مختصا بالحاضرين ورود الاية مورد الغائب وهو حصول الشرط بوجود الواجب بالنسبة اليهم مطلق بالنظر الى هذا
الشرط نعم لو كان الخطاب شاملا للغائبين لتم الاستدلال بالاطلاق الا يترتب في دفع الاشتراط لزوم التقييد بايراد المطلق
دائرة المشروط والحاصل ان القول بان الاجماع ثبت على الاشتراك الا فيما وقع فيه النزاع لا معنى له لان مراد
الاجماع في كل واحد واحد من المسائل المعلوم اشتراك الفريقين فيها والقول بان شرط الاشتراك اتحاد الصنفين المستلزم
لبيان امر وجودي هو ما به الاشتراك بينهما لا يمكن تفسيره بان المراد ان الفريقين مشتركان الا ما وقع النزاع فيه فيكون
كل ما لم يقع فيه النزاع ملحقا بما اتحدا فيه وقع النزاع محققا لتحقيق المقام ان المستفاد من الادلة هو ثبوت الاشتراك مطلقا
ولزوم ادعاء الاجماع بالحضور في كل واقعة واقعة مجازا وتعرا الواجب المشروط مطلق بالنسبة الى واجد الشرط ومشروط
بالنسبة الى الفاقد ولا مدخلية في ذلك لزمان الحضور والغيبة من حيث هو لو وجد الغائب الشرط يصير الواجب
بالنسبة اليه مطلقا كما لو فقد الواجد في زمان الحضور وقد يحصل الشرط بعض زمان الحضور فيظن ان التفاوت انما
كان من جهة زمان الحضور وان ذلك صار سببا لاختلاف الصنف فلو فرض في زمان النبوة اسرجماعة من
المسلمين فخرجوا الى دار الكفار واقاموا هناك الى بلاد الكفر من دون رخصة صلى الله عليه وآله اياهم في صلوة الجمعة
فلا ريب انه لا يجب عليهم صلوة الجمعة حتى القول بالاشتراط وانه فرض فلو عاد صاحب الزمان عليه السلام اليوم او نائبه الخاص
فلا ريب انه يجب على من ادركه اقامة الصلوة قال الكلام الى ان الفارق والموجب لعدم الاشتراك هو وجدان
الشرط وفقد انما هو الغيبة والحضور وعلى ثبوت الاشتراط لا فرق بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه
فالكلام انما هو في اثبات الاشتراط وعدمه مع وجود احتمال مدخلية كونهم من ركن حضور النبي صلى الله عليه وآله وحضورهم خلف صلوته
الشرط كما ترى اذ امثال ذلك ما لا يحصى ولم يقل احد بذلك في غير المحل فيه وعلى تسليم الشرط فلا فرق بين الفريقين
نعم على القول بالاشتراك مطلقا بمعنى ان الواجب مطلق مع وجود الشرط مطلقا ومشروط مع فقده مطلقا فيقع النزاع في

ثبوت

ثبوت الشرط فاذا استدل الناقل للشرط على الثبوت بالاطلاق الاية فيكون حجة له بان الخطاب مخصوص بالحاضرين بحمل الخطاب
والاطلاق بالنسبة اليهم لعدم تكونهم واجدين للشرط حين الخطاب دخل فاقدون له فلا يجب عليهم فيكون الخطاب مع الغائبين
ايضا لكان واجبا مطلقا يقع الخطاب عن الحكيم بالظاهر وارادة خلافه فيستدل بالاطلاق الا يرى على نفي الاشتراط مطلقا
والجواب بان الخطاب مخصوص بالحاضرين بدليل منع ولا ترد ذلك على ما ادعاه لانا نثبت الاشتراط من كون ذلك خطابا الى الغائبين
وهو منتف مخالف للغائبين فلا بد للمستدل الاشتراط التمسك بدليل اخر فاذا اعترض فالمعترض ذلك الدليل بهذا الاطلاق يجاب
بان الاطلاق في حق متوجها الى الغائبين فيرجع النفي الى فرع من فروع النفي الاصلي وهو ان الخطاب اذا كان مع الغائبين يجب
ان يعلم على مقتضى ظاهر الخطاب وهو الاطلاق كالحاضرين بخلاف ما لو لم يكن كذلك وبالجملة حاصل مراده من ذكر هذه
الفروع بعد تفسير اشتراط اتحاد الصنف بعدم كونه مما وقع النزاع فيه لو وقع الاجماع على عدم الاتحاد انه لا يرجع ارسال صلوة
الجمعة الا واجبة على المسافرين لانهم كانوا يصلون مع النبي صلى الله عليه وآله على كل من هو مثلهم في وجود المنصوب من
المعدومين من هم مشاركون لهم الى يوم القيمة فالمعلوم المسلم من الاجماع هو ذلك واما المعدومون الفاقدون لذلك فلا
اجماع على مشاركتهم في نفس القول بشمول الخطاب للمعدومين على القول به يثبت الوجوب عليهم ايضا من جهة تقييد
المنصوب لاطلاق الاية ويرد عليه ان الجماعة في المشاركة اذا كان هو الاجماع فلا ريب ان القول المسلم الثابت المشاركة
من وجوب الصلوة هو ما دام جماعة واجدون للصلوة خلف النبي صلى الله عليه وآله من منصبه من ذاتهم وهؤلاء المشاركون ذلك المنصب
بسائرهم او لمنعهم عن ذلك بقتل نوب النبي صلى الله عليه وآله وغير ذلك فلا ريب انه لا اجماع على مشاركتهم مع المدركين لهم
مشاركون الفاقدين من المعدومين حتى اذا اخر القول بشمول الخطاب للمعدومين وجوب الصلوة على الفاقدين منهم ايضا
لاجل العموم فلا بد ان يقر القول باختصاص الخطاب للموجودين وجوبها على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم بتصيير هذا من
قبيل الاطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص في الخطاب لا من قبيل الفارق بالغائبين والحاضرين مع حصول الشك
في عموم الخطاب الفاقدين على القول باختصاصه بالموجودين ثم لا يحصل الشك في عموم الفاقدين على القول بشمول الخطاب
ايضا ولو وجد ذلك في ذلك فهو ثم ترتب لهم الخطاب للحاضرين والغائبين في العموم والخصوص فتدبر حرفت ان ذلك
على تقدير صحته رجوع الى الفرقة الاصلية فتدبر نفي اشتراط اذن المعصوم انما يترتب على ما ذكر على دعوى العموم لا على كون الخطاب
متعلقا بالمعدومين بمعنى ان العموم لما كان غير متصور بوجه ان الاذن وجوبا شامل للفاقد والواجد فينفي اشتراط الاذن
لان الخطاب لما كان بالمعدومين فاطلق نفي اشتراط الاذن ودعوى كونه ما سلم وقوعه بمعنى ان كل معدوم فهو فاقد
وكل موجود فهو واجد مع بطلانه في نفسه ومغايرته لما في المفهوم واختلاف الاحكام بالعنوانات وان تصادقت
مصاديقها قد عرفت فيه التحقيق وعدم الاستلزام فان قلت على القول باختصاص الخطاب بالموجودين خرج الفاقدون
منهم بالدليل قلت على القول بشموله للمعدومين خرج الفاقدون منهم ايضا بالدليل فان الدليل ان كان هو فقد الشرط

الشرط فيهما مشتركان فيه فان كان شيئين اخرفلا بد من بيانه لا يقال ان التخصيص الاول مرتفع دون الثاني لكون
الباقي اقل لان المفروض عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين ومع ملاحظة الموجودين والمعدومين معا وضعف
المعدوم في جنب الموجود يندفع هذا المحذور اذ يمكن ان يحتج الخصم بان رسول المعدومين هو رسول الحاضرين بالضرورة ولا معنى
للرسالة الا تبليغ الخطاب وباحتجاج العلماء في جميع الاعصار بهذه الخطابات من بعد زمن الصحابة الى الان من غير
نكير وذلك اجماع منهم والجواب عن الاول منع المقدمة الثانية اذ اين تبليغه على سبيل المخاطبة وعدم لزوم الخطاب لو ادعى
ما يعم ايضا الموجودين باحد المعدومين بثبوت التكليف عليهم بالمقصود من هذه الخطابات على الوجه الذي قصد
من الحاضرين ومشاركة الرسول بينهم لا يقتضي اريد من ذلك والجواب عن الثاني منع ان احتجاجهم عليهم من جهة
ان الخطاب متوجه اليهم بل لاثبات اصل الحكم فيما جهل اصل الحكم او اختلف فيه وبعد ثبوت اصل الحكم في الجملة فيعتبرون
بثبوته لما ثبت عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين في الاحكام بالاجماع والضرورة ونظير ذلك في الفقه كثير غاية الكثرة الا ترى
ان المخاصمين في انحصار الماء القليل بملاقاة النجاسة وعدمه اذا اورد احدهما على الاخر برواية تدل على مذهبه في بعض
الافراد كالرواية الدالة على ان الطير لا دخل العذرة ودخل في الماء القليل لا يجوز التوضي به القائل بالنجاسة والرواية الدالة
على عدم تنجس الماء بمجرد ثبوت الملاقي فيها لخصمه لا يرد احدهما على الاخر بان ذلك في مورد خاص ولا يشمل العذرة الدم والبول
لا عدم جواز التوضي عند الشرب وكذا لا يشمل غيرهما من النجاسات ولا القرب بغيرها من الماء القليل بل دفع احدهما
دليل الاخر انما يكون من جهة القدح في السند او الدلالة او الاستناد او غير ذلك وذلك لانها بيان ان عدم الفرق بين
افراد النجاسة وافراد الماء الجاري فالمفروض من الاستدلال اثبات نفس الحكم لا عموم شموله بالشامل في هذه الظاهر يندفع
استبعاد بعض المتاخرين من عدم ذكر مستند الاخذ الحسين الاستدلال بتلك الخطابات مع انه هو العمدة في
ان ظهور المستند بحيث يعلمه كل واحد من الخصوم بما يحكم البديهة ايضا وهو ان جماعة منهم ادعوا ان الشركة في الحكم
بل يعرف معلوم بالضرورة من الدين وهو الحق الذي لا محيص عنه والجواب عن الضرورة والاجماع بل الاخبار المتواترة
على ما ادعى تواترها البيضاوي ايضا في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ان المعدومين مشاركون مع الحاضرين
في الاحكام لا ما اخرجه الدليل بل الظاهر ان الدليل المخرج انما هو من جهة عدم حصول الشرط في المعدومين في الواجبات المشروطة
كالجهاد وصلوة الجمعة على القول باشتراط حضور السلطان او نائبه لا من جهة تفاوت الحاضرين والغائبين بل لو فرض
فقد الموجودين للشرط لكانوا كالغائبين ولو فرض وجود الغائبين لم يكونوا مثل الموجودين كما اشرنا سابقا وقد
نص بذلك هو لانا الصادق عليه السلم في رواية ابي بصير الزيدي في الجهاد لان حكم الله في الاولين والاخرين وفرائضه
عليهم سواء الا من علة او حادث يكون ولا يكون والاخرون ايضا في منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم واحدة
يسئل الاخرين من اداء الفرائض كما يسئل عنه الاولون الحديث وما يوضح ما ذكرنا ان الفقهاء يستدلون في جميع الاعصار

بالخطابات

بالخطابات المفردة ايضا مثل افعل وافعلي ونحو ذلك ولا ريب في عدم شمولها في المقصود انما هو اثبات نفس الحكم
واحتجاج بعضهم بالروايات الواردة في ان كثيرا من تلك الخطابات نزلت في جماعة نساء بعد البلوغ وما ورد في ان
كثيرا منها وردت في الائمة مثل قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس منتفع بان ذلك من الطعون والكلام انما هو
في الظاهر انه تعالى قال اليهود فلم تقتلون انبياء الله من قبل ولا ريب ان ذلك كله مجاز اريد به مطلق التبليغ ولا يختص
التبليغ في الخطاب كما اشرنا ومن ذلك يندفع ايضا ما احتج به من ورود الامر بقول نبيك بعد قوله يا ايها الذين امنوا ولا ينفي
من الاثنين يا رب اكتب بعد قوله تعالى فيا ولا امر بكاتبه مع ان ذلك لا يدل على كون الخطاب مهملا بل الظاهر ان المراد منه
الجهاد الا بان سياق ملاحظة عدم اختصاصه بعد قوله يا ايها الناس واستحيائه بعد قوله يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم
فوق صوت النبي وكذلك في الاية الثانية مع ان الغيبة المكذبين مامورون بذلك البتة والمكذبون لا يعلمون ذلك
وكذلك احتجاجه بقول خولة خالي يتزوجه بردمن بلغ ولعدم اختصاص الاثار في الخطاب كامر وكذلك بقوله ثم طلقتها
الخاطب بل هو على خلاف مراده اول وههنا كلمات واخيرا واستدلالات تخصه اخر لا يليق بالذكر هنا الاستدلال بقوله
فصبرن في كتمهم اعلم وتامل وتدبر ولا ريب انه مجاز اريد بلا ايصاء بل هو نصب علامة للاعلام ولا الحكم كنصب الاهبال
للفراخ حقيقة يقال ان تلك الخطابات مختصة بالحاضرين وكذلك الكتاب والمخاطبون واحد اجيب واحد مقام التكلم بها
فلم يخاطب بها الا الموجود الحاضر فكان الكتاب بمنزلة مستمر من ان احد صيغ الخطاب الى انتهاء الخطاب والسر فيه ان الكتاب بالمعنى
ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي وهذا في الفعل فترجيح هذا في مكلف ومن حيث ان من المقصودين بالخطاب
مستمع ومخاطب وهذا ان ذلك يجدد دعوى لا دليل عليها ولا يستلزم ما ذكره كون الخطاب من الله تعالى في كل زمان بالنسبة
الى الحاضر وكان في زمان الحضور لا يجوز الخاطبة بتلك الالفاظ مع المعدومين لانها اصل التنبيه بين ذلك في الازمنة المتاخرة
لا يقتضي الخاطبة من الله لا انتفاء صدوره اصلا وجب لازمان اول الدعوى فلم يبق الا تبليغ نفس الحكم وهو مسلم قوله
فترجيح هو فاريكم لم يكلم لكنه حال الخطاب المتقدم لا انه خاطب بكسر الفاء تنبيهات الاول قيل شمول
الخطابات المذكورة للجنبين الموجودين وان كانوا غائبين عن مجلس الوحي لان الخطاب عن الله تعالى ملاحظة وقت تقاوت
الامكنة ويظهر من بعضهم عدم الشمول واحد ناظر الى تفاوت احوال الحاضرين والغائبين وكيفية فهم الخطاب فان قوله
تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا مثلا قد فسر في الاخبار الصحيحة بالقراءة الامام فلو في مجلس الوحي كان
قرينة لارادة ذلك كانت خاصة عن الغائبين في اطلاقهم بل لا بد مع ارادة الحاضر فيه فلا بد من القول بتفسيركم معهم بل
اخر مثل الاجماع وغيره وليس ببعيد وعلى التقدير يختص بالكفين فلا يشمل من بلغ حد التكليف بعد زمن الخطاب وان كان
موجودا ح ويظهر الوجه مما تقدم الثاني التبليغ الضرورة مثل افعلوا افعلي وامثال ذلك لا يشمل جميعهم غير المخاطب بها
وانما الشاركة بالدليل الخارج وهو الاجماع على الاشتراك وكذا خطاب الرجل لا يشمل النواة ولا العكس ولكن الاجماع على الاشتراك

ثبت الاشتراك في غير ما يختص باحدهما بقيا كاحكام الحيض والنفاس ونحوهما بالمراة واحكام عبودية الخدمة وما يتعلق
بالخصيان ونحوهما بالرجال واما الاحكام المختلف فيها فقيل بان الاصل فيها الاشتراك الا ما اخرجه الدليل وقيل بالعكس
والاول اظهر فاثبات الجهر في الصلوة الجهرية انما ثبت اختصاصه بالرجل بسبب الدليل وكذا استحباب وضع اليدين على
الفخذين فوق الركبتين حال الركوع في المراة وما ذكرنا انما هو المستفاد من الاخبار والادلة فاثبات دعوى ان الاصل عدم
الاشتراك الا ما ثبت بالاجماع دونه خرط القتاد لا يقال ان الاجماع لا يقبل التخصيص لكونه من الادلة القطعية لانا نقول
انهم ظاهره بالعموم وعموم دعوى الاجماع مثل عموم الحديث معتبر لاشتراك الدليل وهو المستفاد من تتبع كلام الفقهاء
وصرح به بعضهم ومنهم المحقق الخوانساري ره في شرح الدروس وبالي اشرق بهجة نجاسة الخمر والمحقق الاردبيلي ره في اوايل
كتاب الحدود من شرح الارشاد واعلم ان الالفاظ المختصة باحد الفريقين من الرجال والنساء مثل زيد للانسان مختصة بها
ومثل لفظ الناس وذرية ادم يشملهما ومثل المؤمنات والمسلمات يختص بها واما مثل المؤمنين والمسلمين ففيه خلاف
والاظهر الاختصاص لبعض اللغة وفهم العرف ولصحيح الخصم بالاستعمال فيهما كالفاظين واهبطا بعضكم لبعض عدو
ونحو ذلك وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والتغليب مجاز وقد يدفع بان المجاز بدون قرينة ممنوع كما يظهر من خطاب
الذين يا ايها الذين يا ايها المزمل ونحوها لا يعم غيرهن المقصد الثاني في بيان بعض مباحث التخصيص وهو
قصر العام على بعض ما يتناوله وقد يطلق على بعض قصر ما ليس بعام حقيقة كذلك كالجمع المعهود ومن ذلك تخصيص مثل الفقير
والضعيف بالنسبة الى اجزائها والتخصيص قد يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج الى انضمام امر اخر كالاستثناء
المتصل والشرط والغاية والصفة وبدل البعض وبالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو اما عقلي كقوله خالق كل شيء
والمراد غيره تعالى وافعال العباد واما لفظي كقوله حتى كم ما في الارض جميعا ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ولفظ
في منتهى التخصيص الى كم هو الانسب انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ويجوز الاستعمال في الواحد على سبيل التعظيم
وقد يقيد الجمع القريب من مدلول العام بكونه اكثر من النصف سواء علم العدد بالتحصيل او ظهر بالقرينة كون الباقي اكثر
كقولك اكرم اهل العصر الا زيدا وعمرا وقيل لا بد في ذلك من بقاء جمع غير محصور وذهب جماعة الى جوازه حتى يبقى واحد
وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وقيل لا بد في صيغة الجمع من بقاء ثلثة وفي غيرها يجوز الى الواحد وقيل ان التخصيص
ان كان بالاستثناء او بدل البعض جاز الى الواحد مطلقا وعلى عشرة الا تسعة اشتريت العشرة احدها وان كان بمنفصل
غيرهما كالشرط والصفة والغاية او كان بمنفصل غير محصور قليل يجوز التخصيص الى اثنين مثل اكرم بني تميم الطوال اذ
ان كانوا طوالا الا الى ان يفسقوا وقتلت كل مشرك وهم ثلثة ولعله ناظر الى صرف تلك العمومات مع الثلثة وكثرتها
اثنان وهذا من الشواهد على ان العام يطلق عندهم على الجماعة المعهودة كما اشرنا وان كان التخصيص بمنفصل في عدد
غير محصور او في عدد محصور كثير فكقول الاكثر والاقرب عندي قول الاكثر لما تقدم ان وضع الحقايق والمجازات تخصيصية

كانت

كانت اولوية يتوقف على التوقيف ولم يثبت جواز الاستعمال الى الواحد من اهل اللغة وعدم الثبوت دليل عدم الجواز والقول
المتيقن الثبوت هو ما ذكرنا فاثبات الامر المشكوك في مراتب القرب وهو سهل اذ ذلك في الاحكام الفقهية والاصولية
ليس بعادم النظير كما في الافراد الخفية الفردية في العام والدوائر الغير البينة الفردية فاتضح جوازه في ظن المجتهد بجواز وما
تضح عدمه فلا وما تردد فيه يرجع الى الاصل من عدم الجواز والقول بان الرخصة في نوع العلاقة في المجاز يوجب العموم
في الجواز غفلة عما حققناه في اول الكتاب في اوايل الباب اذ قد عرفت ان نوع العلاقة الطارد وغير معلوم بالنسبة الى جميع الاصناف
في جميع انواع العلائق وسيظهر بالتامل بل المجوزون واضح الاكثرون على ان يتضح قول القائل اكلت كل ما يترك
لسان وفيه الاف وقد اكل احد او ثلثة لعل مرادهم استقباح اهل اللسان واستنكارهم ذلك من جهة ما ذكرنا من عدم
ثبوت مثله عن العرب لا لمحض الغرابة والمنافرة الموجبتين لنفي الفصاحة اذ عدم الفصاحة لا يستلزم عدم الجواز لا ان يراد
استقباحه في كلام الحكيم سيما الحكيم على الاطلاق الذي هو موضوع علم الاصول ولكن ذلك لا يثبت نفي الجواز الغير والقبح
بعد في كلام الحكيم ايضا مطلقا غير دافع والمقام قد يقتضي ذلك اتضح مجوزوه الى الواحد بامور الاول ان استعمال العام
في غير الاستغراق مجاز على التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فيجوز الى ان ينتهي الى الواحد ورد منع عدم الاولوية
البعض لان الاكثر اقرب الى الجميع ودعوى بان الاتفاق يتعلق الارادة مع الكل ومع الاكثر بخلاف الاكثر فانه متيقن المراد
من الكل ما صرح على ان اقربية الاكثر يقتضي ارجحية ارادته على ارادة الاقل وفي اصل الاسم كفاية الاصناع ارادة الاقل وفي
اصل الاستدلال وجميع الاعتراضات نظر اما في الاعتراضات فان بناها على ترجيح المراد من العام المخصوص كما لا يخفى
لا بيان جواز ارادة من ارادة التخصيص وعدمه كما هو المدعى فانا نجتنب هذه انما علم التخصيص في الجملة واما الامر بين
التخصيصات المختلفة امكن التمسك بامثال ما ذكر ولا يمكن ذلك في اثبات اصل الجواز وعدمه بل لا يجري بعض المذكورات
فيه ايضا مثلا اذا قيل اقتلوا المشركين والمفروض ان المشركين مائة واحد منهم مجوسي واليهود اهل الكتاب ودونه بعد
ذلك نفي عن قتل المجوس ووردت رواية اخرى عن قتل اهل الكتاب وفرضنا ان الخاصين من حيث القوة غير ملحظ
الاقربية الى الجميع فلا بد ان يبقى على الفرض الاول وعن ملاحظة يتعين الارادة فلا بد ان يبقى على الثاني ولكن يتجه بانه
لا معنى لدخول الاقل في الاكثر فان المجوس ليس في جملة اهل الكتاب كما لا يخفى ثم يمكن اجراء ذلك في المخصص بالجهل مثل
اقتلوا المشركين الا بعضهم ولكنه لا نزاع فيه لسقوط العام عن الحجية بقدر الاجمال ثم قد يجوز ذلك فيما لو ورد من جنسهم التذكرة
المظنة الموكولة يقينا الى اختيار المخاطب ولكن ذلك لا يفيدنا عن كلية ينفع الاصولي في جميع الموارد وكيف كان فلا
دخل لما ذكرنا عن فيه بعد وفيه تحقيق في الجواب ان الاولوية انما ثبت فيما حصل من الاستقراء جوازه كما يدل الراء
بلفظ الاولوية في كلام المستدل وفي جملتنا هو المتيقن الكن الحصول المقابل المنع مثل قوله تعالى اولي الاحلام بعضهم اولى
بعض لا الارجح كما هو قانون الاستعمال والفطرة من ذلك انما هو الذي اوجب مغايرته بحيث الاجوبة والاعتراضات فما حصل

مراده ان العلاقة المجوزة لاستعمال العام في الخصوص هو العموم والخصوص وهو في الكل وجوده فالوجه التخصيص ببعض
الافراد المجاز دون بعض وليس مراده بيان نفي المرجح بعد قبول المجاز حتى يقابل بما ذكره وحاصل جوابه ان الذي ثبت
من استقراء كلام العرب من الاختصاص في جواز استعمال العام في الخاص انما هو الاستعمال في الجمع المقرب بالمدلول لا مطلق علاقة
العموم والخصوص حتى يتناول الكل ضمنا بقطع من بعضهم ان العلاقة هي علاقة الكل والجزء واستعمال اللفظ الموضوع للكل
في جزئه بشيء كما انه يطلق على الكل ما يتفق بانتفائه الكل وهو ساوي الجميع وغيره ان افراد العام ليست اجزاء لمدلول
مدلول العام كل لا مجموع الافراد مع ان استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء انما يفيد الاختصاص بعضه لو كان الجزء يستقل
بنفسه ويكون الكل تركيبيا حقيقيا وهو مفقود فيما نحن فيه من ذلك يظهر ان الكلام لا يجري في مثل الحشو ايضا راسا
فضلا عن سوق البقاء الواصل واتفاق الفقهاء على ان من قال لمن على عشرة الا تسعة يلزمه واحد لا يولي على تقرير الاطلاق
كما سيجيء وجواز اطلاق الجمع المقرب بالمدلول غير ايضا لا يلزم ان يكون بسبب علاقة الجزئية فان الجنسيات معتبرة والمعتبر
هو علاقة العموم والخصوص وان لم يكن من باب العموم المصطلح المشهور وان كان يرجع اليه بوجه لان المراد بالعشرة في
الحقيقة هو ميز مثل الدراهم والدنانير فيصير من باب الجمع المحمول لكان المعنى لمن على درهم عدد هاعشرة وكذا الكلام
في الاعداد التي ميزها في صورة المفرد فان معناها جمع وما ذكرنا ظهر ايضا ان العلاقة ليست من باب استعمال الكلي في الجزئي
ايضا وانما هو في العام والخاص المنطقيين ثم ان صاحب الحاشية اجاب عن اصل الدليل بان العلاقة في ذلك المجاز انما هو
المشابهة لعدم تحقق الجزئية في افراد العام وهي انما يتحقق في كثرة تقرب من مدلول العام فيوجد الاختصاص وفيه منع صحة
العلاقة فيها بل العلاقة انما هي العموم والخصوص وكون ذلك من خطأ العلامة من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان مع
سبق كلام اهل الاصول والبيان والظاهر كونه علاقة الاطلاق وما يترائى من الخلاف من كلام بعضهم كالمحقق في شرح الزبدة
حيث نسب كون العلاقة جنسية وعنوانية ومن جملتها العموم والخصوص الى المشهور والمحقق البهائي في حاشية الزبدة
حيث نسب الى القوم وهو ناظر الى تغيير العبارات من حيث الايجاز والاطناب فبعضهم ورد هما الى اثنين وبعضهم الى خمسة
وبعضهم الى نيف وعشرين وكل ذلك اختلاف في اللفظ ولا اطلاق ولا تعاب هذا القول ايضا بحجة واهية انتهى ما قوله
تعالى وانا له لحافظون وفيه انه من باب التنبيه لمفصل التعظيم لا من باب ذكر العام واراده الخاص فكما ان الاجتماع عن جميع صفات
الكمالات الحاصلة في كل واحد حيا وصف الحافظية صار غير العام ولا من الخطاء ما جرت عادتهم بانهم يكلمون بعضهم وعن
اتباعهم يخاطبون المتكلم فصار ذلك كناية عن العظمة ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم
والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين حاجب بمنع اتفاق المفسرين اولا وبان الناس ليس بجمع بل الجموع ثانيا
والظاهر ان مراده عدم الجمع وفيه اشكال لان الناس اسم جمع والعلامة على الواحد على سبيل العموم غير واضح وهو التفسير
بوالاصحابا عن الفهم علم لم ملاوجه له والصواب في الجواب ان يقال ان ذلك ايضا ليس من باب التخصيص بل من باب

التفسير

التفسير فان ابا سفيان لما رجع الى ميعاد رسول الله صلى الله عليه وآله للحرب بعد عام احد التقى الله الرعب عليه فاراد
الرجوع فكره ان يكون ذلك على وجه الصغار والانهزام عن الحرب ويكون سببا لجرئة اهل الاسلام فاراد تثبيط رسول
الله صلى الله عليه وآله عن الحرب على سبيل الخداع بان يخوفهم حتى يتقاعدوا فاتى نعيم بن مسعود وانه وطائفة من الابل على ان
يخبرهم بتثبيطهم عن الحرب فاخبر نعيم وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فصدقوه ووجه التفسير انه لما اخبر عن شان الناس عن
ما سيأتي وجيشه وحكم من مقتضى مقصودهم وكان ذلك رسالة عنهم فكانهم قالوا له ما نفسهم وهذا مجاز شائع في
العادات وقد يكون الحرف بالام ايهام الى ان العقرب الاتحاد وفيها امر على الضرورة من الفتنة بعد ما اكتسبت العقرب وتوبت
التاء ويراد به اقل القليل وهو الاتحاد والجزء وغيره اما في حقيقتا في اول الباب ان الفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس ومجاز في
غيره والقرينة قائمة على ارادة الفرد المعين عند المتكلم المطابق للوجود الوضعي وهو تطبيق قولنا جاءني رجل بالامس وعرف
لامن قبل جاءني رجل فكما ان الملكة الطاهرتين قد مر بيانها فكذلك الجنس الذي هو الجنس السابق بيانه الجنس والحاصل ان الوارد بالجنس
الوضعي سواء فيما اشتمل الحرف باللام بين المعاني لا يغير ويعين ذلك بالقرينة وقد يكون حقيقة في الجنس واستعمل فيما
في الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية وان استعمال الكلي في الفرد وان كان على المجاز ايضا فهو
من باب استعمال العام المطلق في الخاص لا العام الاصولي وكيف كان فخارج عن المجرى اجمع عموم في الشرط لا يبين
بالنزل في الجمع وان اقل ثلثة او اثنان وغيره مع وضع ذلك الاطلاق بين الجمع والعام في الحكم وقد يوجد ان العام اذا كان صحيحا
كالجمع المحلى باللام فيصدق على الثلثة والاثنين ولا كان لا بالفصل وغيره ان من يذكر التخصيص الى الواحد والاثنين والثلثة
لا يلزم ذلك في الجمع المحلى ايضا وجهة التفصيل مع جوابه يظهر بالتامل بما ذكر وما سيجيء **قانون** اذا خص العام فهي
كونه حقيقة في الباقي او مجازا اقوال وقبل الخوض في البحث لا بد من تمهيد مقدمات **الاولى** ان الوضع من وضع
الالفاظ المفردة لمعانيها الاستقلالية استعارة العين العام بالوضع واستفادة العام بالوضع ايضا غير ممكن لاستلزام
الدلالة العام بالوضع مستلزم العلم بالمعنى واللفظ ووضع اللفظ للمعنى لعلم المعنى متقدم على العلم بالمعنى بل انما المقصود
من وضعها تفهيم ما يتركب من معانيها بواسطة تركيب الفاظها الدالة عليها العام بالوضع فان قلت فما معنى الدلالة عليها وما
معنى قولهم الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وجعل الدلالة عرضا للوضع ينافي ما ذكرت من نفي ذلك قلت لا مناقشة
فان مرادهم من الدلالة على معنى هناك صيرورته موجبا لحصول الوضوح له ومرادهم تعريف نفي كون استفادة المعاني عرضا
في الوضع التصديق بان تلك المعاني قد وضعت لها تلك الالفاظ فيجمع القاعدتين ان الالفاظ قد وضعت بازاء المعاني
لاجل ان يحصل بتصور المعاني بمجرد تصور الالفاظ ليتمكن من تركيبها حتى يحصل المعنى المركب ولا يخفى الدلالة خالية عن
الارادة بعض ان المدلول خالية لا بد ان يكون هو المراد ولا بد ان يكون المراد ما هو مدلول اللفظ وجعل اللفظ عليه
وان لم يكن مراد اللافظ في نفس الامر ولا بد ان يكون المراد موافقا لقانون الوضع من حيث الكثرة والكيفية خلا

وغير ان يتغير تعيين المركب مما كان المقصود من وضع
الالفاظ تفهيم المعاني المركبة المتوقفة على الاستعمال بمجرد
الالفاظ وتركيب بعضها مع بعض بل لا يكون الا استعمالا
ايضا على قانون الوضع

استبعاد ان يقال مرادهم من الدلالة في تعريف الوضع هو الدلالة على مراد اللافظ ويتفرع عدم المنافاة عايرة الوضوح ح
فالمشترك لا يدل الا على معنى واحد لان الوضع لم يثبت الا لمعنى واحد وقد مر تحقيق ذلك في محله وان ابيت الا عن
ان مرادهم من تحديم الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على معنى هو تعيينه لاجل تصور المعنى ملتفتا اليه حاصل في المشترك
اذا تصور معانيه يجوز تصور اللفظ فكيف يكون دلالته عليه وعدم جواز ارادة اكثر من معنى في الاستعمال لا يستلزم عدم
تصور الاكثر من معنى عند تصور المعنى بحيث يحصل عند تصور اللفظ وان لم يستعمل اللفظ واستعمل من الارادة الاصلية
كالشائع والساري فنقول ان تصور معنيين المشترك ليس عين تصور ما عين لمراد اللفظ ليحصل من احدهما تصور اذ الواضع
قد عين اللفظ بازاء كل منهما مستقلا فلم يثبت من الواضع الا كون كل من المعنيين موضوعا للفظ في حال الانفراد والاتحاد
فتصور يرجع من قانون الوضع قد اول اللفظ بمعنى ما عين الواضع اللفظ لاجل الدلالة عليه ليس الا معنى واحد فتامل
لعلك ان الكتاب وتبصر ولما ذكر ما ينظر كلام المحقق الطوسي قدس سره في بيان عدم احتياج حمل ولا
الى قيد الجهة فلا باس ان نشير اليه وان كان خروجا من مقتضى المبحث فاعلم ان العلامة الحلي ره في شرح منطق الجديد بعد
ما اورد الاشكال المشهور على حمل ولا الا بقيد ولا الا بقيد واجاب بان اللفظ قد يكون مشتركا بين المعنى وجزئه او بينه وبين
لازمه ح يكون دلالة اللفظ ولا الا على ذلك الجزء من حيث هو جزء فيما عداه دلالة عليه من حيث الوضع يكون مطابقة وباعتبار
دلالته عليه من حيث هو جزء في المسمى يكون تضمنا وكذا في الالتزام فكان الواجب عليه ان يعين على المتن ان يقيد الدلالات
الثلاث بقوله من حيث هو كذا ولا اقتضت الرسوم قال ولما اورد عليه قدس سره هذا الاشكال فاجاب بان اللفظ
لا يدل بل المشترك على معناه بل باعتبار الارادة والقصد واللفظ حين يراد منه معناه المطابقي لا يراد منه معناه الجزئي
فهو انما يدل على معنى واحد لا غير وفيه نظر انتهى وحاصل ما ذكره ذلك المحقق كما نقل عنه ما الحق في موضع اخر ان دلالة
اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة اللافظ ارادة جارية على قانون الوضع فاللفظ ان اطلق واريد به
معنى فهم منه ذلك المعنى فهو دال عليه والا فلا فالمشترك اذا اطلق واريد به احد المعنيين لا يراد به المعنى الاخر
ولو اريد ايضا لم يكن تلك الارادة على قانون الوضع لان قانون الوضع ان لا يراد بالمشترك الا احد المعنيين
فاللفظ ايضا لا يدل الا على معنى واحد فتلك المعنى ان كان تمام الموضوع له فمطابقة وان كان جزءه فتضمن والا فالتزام
ان التكلم بالالفاظ الموضوعة لما كان مقتضاه ان يكون صادرة على طبق قانون الوضع فلا بد ان يراد منها ما اراده الواضع
على حسب ما اراده وعن المحقق ان وضع المشترك لكل واحد من معانيه مستقلا غير ملتفت فيه الى معناه الاخر فلم يحصل
الوضع من الواضع الا في استعماله في حال الانفراد فلم يوجد مادة يتوهم استعمال المشترك في معنييه حتى يقال ان اتحد
مصداق الدلالة المطابقية والتضمنية مثلا ح واما استعمال اللفظ في الكل وفي الجزء على سبيل منع الجمع وفي صورة
استعماله في الكل لم يرد منه الا الكل وكون الجزء ايضا معنى له لا يستلزم جواز ارادته منه حتى يدل عليه ايضا فلا

دلالة

دلالة للفظ حين ارادة الكل على المعنى الاخر الذي هو الجزء والظهور في الفهم تصور ح فلا يستلزم كونه مرادا ولا دليل على
ما قدمنا لكون ذلك خلاف مقتضى الوضع وح فلم يرد من اللفظ الا معنى واحد فان اعتبر دلالة المشترك على تلك المعنى بما يسمى مطابقة
اعتبر دلالته على جزئه من حيث هو كذا الجزء في ضمن الكل فتضمن وان تصور دلالته على لازمه ان كان لازما بمعنى الانتقال من احد
المعنى الى تلك اللازم التزام ولا يخفى ان الدلالة على الجزء بهذا المعنى يعني في ضمن الكل هو معنى التضمن لا انه استعمل اللفظ في الجزء
مجازا كما توهم وكذلك في الالتزام واما استعماله في الجزء منفردا او في وضع له وضع مطابقة جزء ما معنى ما من المعنيين في اللفظ
اما مستعملا في الكل سواء اعتبر الدلالة التضمنية او التزامية ام لا واما مستعملا في الجزء فلا يكون اتحاد في الدلالة التضمنية لما حاصل الصورة
الاولى مع المطابقية التي هي الدلالة على جزء الجزء بعينه من حيث وضعه له على حدة واستعماله فيه فتلك الدلالة التضمنية لا تنفك عن
المطابقية التي هي في ضمنه وهو احد معنى المشترك ولا يجوز مع ارادة معنى الاخر الذي هو ذلك الجزء بعينه بوضع مستقل وظاهر
ايضا ان لا يتحقق في كل واحد من التضمن والالتزام بالاخر بان يكون جزء احد المعنيين لازما للاخر او بالعكس فان صدق عليه كل
منهما لا يستلزم جواز ارادة كل واحد من المطابقتين فتفصل الكلام لتتضح المرام فنقول ان المحقق يقول ان اللفظ المشترك
من الكل والجزء اذا اطلق على الكل كان دلالته على الجزء تضمنا مع ان يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له فيتحقق بها حاصل المطابقة
واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة ويصدق عليها انها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له وكذا الحال في اللزوم والتلازم واقول
الاسلام ان دلالة اللفظ على الجزء من حيث الكل وبتعبيره كما هو معنى دلالة التضمن يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وان كان
ذلك تمام الموضوع له بوضع مغاير لوضع الدلالة على تمام الموضوع له فانها موضوع جواز الارادة فيما يترتب على قانون الوضع وقد ذكر ان المشترك
الاول من احد معانيه فلا يجوز ارادة الاخر معه فلا في جواب من سئل عن الكل من حيث هو كل جزء احد معانيه المشترك وليس
للفظ فاذا اطلق الكل ان واريد ذلك الرسائل فانهام تلك القرينة انما هو التبع وفي ضمن انهام الكل لا يجب ان يكون لا بدل على تلك القرينة
لما صرح بخصوصها ولا يجوز ارادتها ايضا فهو يجوز دخول اللفظ بالاستقلال ح ثم ان جاز ارادة المعنيين ولم يخالف قانون الوضع
لعدم تحقق الحاجة الى قيد الجهة والقول بان تلك القرينة من حيث ان جزء احد المعنيين المطابقيين مدلول التضمني ومن حيث احدهما الاخر
لو مطابق فيه ولذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة لا جزء فتامل الاصل ح صدق انه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له الذي هو
الدلالة التضمنية اذا اراد بها دلالته عليه في ضمن الكل وبتعبيره وهو موقوف على جواز ارادة الكل الذي ذلك المعنى جزؤه وهو مما ذكرنا
وهذا ذكر ما يظهر الكلام في اللزوم والتلازم والجملة فلزوم كون الدلالة المطابقية مطابقة لارادة اللفظ الجاري على قانون الوضع كما
في وضع اللفظ لكل واحد من الدلالات بالاخر وهذا ذكر ما ظهر ان مراد المحقق الطوسي ره من قوله لا يراد منه معناه التضمني فيما
تقدم العلامة ره عليه لا يراد منه معناه التضمني الحاصل بسبب ذلك المطابق لارادة مستقلة مطابقية اخرى فالحاصل وضع الاخر من
الوضع وما يدل على معنى واحد لا غير انما يدل الا على معنى مطابقي واحد كما لا يخفى فاذا دل على احد المطابقيين الذي هو الكل
ويتبعه الجزء ضمنا فلا يدل على المطابقي الاخر الذي هو الجزء الا استقلالا ومن ذلك تقدير حتى توهم اخر انظر ضمنا فالمعنى

في توجيه ما قال بما ذكرنا لقد ظهر ان كثيرا من الناظرين عطفوا عن مراده وغفروا عليه بامور لا يوجد عليه مثل الارادة باجماع
الاجماع عن الدلالات الثلاث لما ذكره عن اجماع ان يراد بلفظ واحد اكثر من معنى واحد ويتدفع بان مراده اجتماع الدلالات
التي تتوقف على الارادة وهي الدلالات الخاصة بالتضمن والالتزام بقرينة من هذا القبيل ومثل الدلالة التضمنية
والالتزامية موقوفتين على الارادة من اللفظ ويندفع بامر رابعا انه مطلق الدلالة لا يتوقف منه على الارادة ومثل ما قيل الدعوى
تسليم عدم ورود ما ذكر انه لا يتمشى في هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق واريد به الجزء لا يظهر انه استعمال بقرينة
او قصد من ذلك المشترك بين اللازم والملزوم ويندفع خامسا لا ريب انه يرجح مطابقته كما يظهر مما قدمنا هذا ما وصل الينا من تحقيق الفاضل
في تحقيق المرام واجوبة ما ذكره ثم انه لما هو فكذلك وانه يجوز من بناء الامر على استيفاء اذا اقتضى ذلك فلنعود الى ما كنا فيه
فنقول لقائل قيود الالفاظ بالمفرد ومقتضاه ان الغرض من وضع الالفاظ المركبة هو افادة معانيها ولا يلزم منه الدور لمنع توقف
افادة الالفاظ المركبة معانيها على العلم بكونها موضوعة لها وقد يستدل لذلك المنع بما مر على ما كون كل واحد من تلك الالفاظ
موضوعا لمعناه وهما ايضا كذلك حركات تلك الالفاظ المفردة والاجزاء الغير المخصوصة من تلك المعاني فاذا تركت الالفاظ بمعانيها
المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض في ذهن السامع وحصلت المفردة مع نسب بعضها
الى بعض وحصل العلم بالمعاني المركبة لا يقال لو تحقق القائم ان المركبات لا وضع لها بل المفردات انما هي الاوضاع المركبات
من حيث انها مركبات لو عبر وقاع الوضع المفرد افادة معاني انما هي انما تحقق نوع المركب في ضمن فرد خاص يعرف الدور
لقائل ان تركيب من حيث اشتماله على النوع المعين من التركيب حكم افادة تحقق هذا النوع في ضمن هذا الشخص من فهمه تركيب
الفعل مع الفاعل اذا المفعول ايضا مثلا على النوع المعين في الامر المتقدم والمتاخر وموضوع لافادة صدور الفعل عن الفاعل وقوعه
على المفعول فاذا تشخص في مادة ضرب زيد عمرا فافاد صدور الضرب عن زيد ووقوعه على عمرو ضرورة حصول الكلي في
ضمن الفرد واما فهم معنى الضرب وزيد وعمرو فقبل تقدم الكلام فيه وقد يحصل من جهة الهيئة التركيبية تفاوت في ادعاء
المفردات كما في صورة التوصيف والتخصيص والاستثناء ويكون خلافا لحجة في وضع المركب هو انتفاء الهيئة التركيبية لا
خصوص وضع المفردات **النشر** الاستثناء من النفي اثبات والعكس خلافا للحنفية في الموضعين وقيل الاول خلافهم انما
هو في الاول واما في الثاني فهل الشرع لا الاثبات هم ايضا يقولون بافادة النفي وربما اعتبر لذلك بان قولهم بالمساواة
هو لاجل مطابقته لاصل البراءة الاصلية لا لاجل افادة اللفظ وقد اشرنا الى مثل ذلك في مبحث المفاهيم فيكون كان الخلاف لا فائدة في
المقامين النقل عن اهل اللغة والمتابعة ولان كلام التوحيد يفيد الحصر انفاقا والقول بان هذه لا تنافي الشرعية ظاهر انما ولان
البيان ثم كان يقبل ذلك من اهل البادية الغير المطلعين بحال الشرع ولا ايضا يريدون به الدلالة بل ايضا ايضا واستدل الحنفية
بقولهم لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والوجه في تقرير الدليل كان كما تقدم ان ثبوت الصلوة بدون الطهور يستلزم حصول
النكاح بدون حصول الولي مع ان حصول الصلوة والنكاح ثبوت فعل امر شرعي وجوابه انه لما لم يجز ثبوت الطهور عن الصلوة

لما انه

لما انه ملاحظ من تقدير انما في جانب المستثنى يعني لا صلوة صحيحة الا صلوة طاهرة بطهور والمستثنى منه يعني لا صلوة صحيحة
بوجه من الوجوه الا بامتزاج الطهور والمطلوب في المكان صحيحة بدون الطهور والاستثناء يقتضي امكان الصحة بمعنى
مقتضى الشرط بتقدير فحكم بالنسبة الى احوال عدم الطهور وان جامع جميع الكلمات المنصوص بالصلوة لا الى سائر شروط الصحة
لزم انحصار جهة الصحة في الطهور فيصير سببا للصحة ويلزم المحذور وقد يوجه بارادة الماهية في المرجعية والحصر لا ما ذكره
او صرف بالجملة من النوع من التركيب ظاهر مما ذكرناه وهو يعين ما جلاه حقيقة في الاستثناء سلنا عدم الطهور فهل لا يحتمل
تصحيح الحقيقة والمجاز من الاخراج الحقيقي فيجاد ايضا والتمام فلا يصير الاستحقاق مزيد ومن يظهر الجواب
لما سئل بتصحيح تجاوز ثم وما كان ملاحظ ان يقبل من الاقتصار بالاستثناء منقطع اطلاقه اختيار عن حال الملاحظ لم يجوز ذلك
لا مطلقا والمراد الحصر منها حصلة الخطر الجواز كما ان اعتبر المؤمن صوما وقطر لو صريحا بسبب الجهة اطلاق حكمهم صحيح ولا يتحقق الحقيقة
لو لم يكن صريحا لا يجوز الاستثناء من عدم فرضه **السنشا** اختلفوا في تقرير الاستثناء من جهة كونه ساقطا
فحسب الحكم فقيل ان المراد بالعشرة مثلا في قولنا لي عشرة الا ثلثة هو معناه الحقيقي ثم اخرج الثلثة عن الاستثناء ثم استدل الحكم الى
الباقي اصل السبعة فليس في الكلام الا اسناد واحد الا انه اختص اختيار العلامة واكثر المتاخرين ولا الدرين صنيع السكاكي في المفتاح على
ان المراد بالعشرة هو السبعة في الاستثناء قرينة المجاز والقاضي ابو بكر على انه مجموع عشرة الا الثلثة اسم لسبعة فقط سبعة واوسط
القول الاول ابطلان القولين الاخرين والرابع اما ابطلان الاول فلانه يستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا كما هو مذهب الحنفية
وهو خلاف التحقيق كما مر فيلزم حين ان لا يثبت في ذمته من قال ليس له علي شيء الا عشرة شيئين لان الحصر يوجب من قبيل اسناد النفي
الى شيئين فهو في حكم المسكوت عنه بل يلزم ان لا يكون الاستثناء من الاثبات ايضا نفيا وانه لو اشير الى عشرة مجتمعة تخصيصا وقيل
منه هذه العشرة الا الثلثة منه ولا يتصور هناك اخراج الا من الحكم وان المفروض انه لا يخرج انما من الثلثة من جملة العشرة بل المراد
اخراجها عن الحكم فلا يرد من القول بانها عن الحكم المتعلق بالمجموع والمفروض انه لا حكم الا الاسناد الموجود في الكلام فان
قلت هذا اكثر على ما قررت منه من لزوم التناقض وكيف المناص عن ذلك على ما اخترت قلت وانى اطلقت فاطلاق حقيقة التخصيص
وطبقا عليه امر بالبداهة فانك ان اردت ان الاخراج في قولهم الاستثناء هو اخراج الحكم الاخراج الحقيقي عن الحكم العادل
عن المتكلم صدور الجزم ولا يتحقق الا في صورة البدل والاستثناء كما هو مبني المتكلم وفعل عن الحكم ثم تذكر صدور ايقاع الحكم
لخروج منه وجهل بكونه داخلا وحكم المجموع ثم علمه خروج وانت خبير بان امثال ذلك لا يتصور في كلمات الله وانما نزل الاحكام
الشرعية والتخصيص المذكور في السنة الاصوليين والفقهاء ليس ذلك بل ما لقد قلت فهو اصل فيكون الطبيعة لا استثناء الا استثناء
لتحقيق في التخصيص المصطلح فيكون مجازا وهو بعد ثبت كون فعل الاستثناء والا لا يوجب التجوز في الهيئة الاستثنائية كما
لا يخفى وان اريد من الاخراج الحكم من الاخراج الواقعي بان يكون المراد الاخراج عما هو في صورة الثابت وان لم يكن ثابتا في نفس
الامر فلا تناقض ايضا وهو المراد في التخصيص وبيانه ان القائل لا يسند الحكم اولا بالباقي ولكن يقيده بلفظ الاسناد الى الكل

لكنه ثم يجيء لفظ دال على الاخراج قرينة على ارادة الباقي ويظهر بذلك انه اراد به الاخراج عما هو ظاهر المراد لا عن نفس المراد
بعينه مثل قولك رايت اسدا يرمي فلا ريب انه في ان المراد به الاسد حقيقة غير هو الرجل الشجاع ويرمي العدو فيما هو ظاهر
المراد من لفظ الاسد ولا يكون غير ارادة الحيوان المفترس الا على جعل الاستعارة من باب المجاز العقلي كما هو مذهب السكاكي جعل الاسد
شاملا للاسد الانساني مع انه ايضا مجاز كما لا يخفى ولم اراد بسهولة ما هو ظاهر لو لم يكن مجازا كما لا يخفى وما الكنه تلقى اشرنا اليه وهو ان
المتكلم اذا اراد النسبة الى الباقي مثل ذكر بعض ان الحقيقة تستلزم مقوما اساسيا الى الباقي وهو مستغن بالباقي او متصف بالاخراج بجعل
ظاهر شيئا بالكل سرعن ذلك فيطلق عليه لفظ العام مجازا مع قصد قرينة عليه وهو الاستثناء وما يجري مجراه من المخصصات المتصلة
او باقي واسم اخر الباقي ان كان له اسم كما هو موجود في الاعداد والعدد في الاعداد من الاسم الى ذكر العام وقرينة الاخراج ايضا
لابد ان يكون لكنه كما في قوله تعالى ولبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما مع التمكن من قوله تسعمائة وخمسين عاما وهو ان عدد
الالف مما يقرب من الكثرة والمقام مقام بيان طول الملك والحاصل ان مقتضى ارادة التخصيص اللائق بكلام الله وادابه
الذي هو محط نظر الاصولي هو اسناد الحكم الى الباقي في نفس الامر مع تاديته بلفظ قابل للاخراج ثم الاخراج بالاستثناء ظاهر
الارادة وان لم يكن اخراج في نفس الامر اصلا وما ذكره بعض المدققين في دفع التناقض حيث قال ذلك ان تريد انه خرج عن النسبة
الى المفرد بان تريد بالخروج التقييد فنصب الشيخ اليه فلق الاستثناء لا اخراج عن النسبة ولا تناقض لان الكذب صفة النسبة
المتعلقة الاعتقاد وهو اتحاد بالنسبة ارادة لا اعتقاد بل قصدت النسبة لخرج عنه شيئا ثم تقييد الاعتقاد وان اراد به ارادة تاليفه
للتركيب والنسبة المستفادة من الكلام ليكون بعضها متعلقا للاخراج وبعضها متعلقا للاعتقاد مع استلزام الاستثناء
مع على ما هو التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس كما لا يخفى على المتامل ومما حققناه ظهر انه لا وجه لارادات التي
اوردها على المذهب المختار من لزوم الاستثناء المستغرق في قولك اشتريت الجارية الا نصفها لو اردت بالجارية نصف كلي
فيلزم ان يكون من النصف جعل الاخراج وهو الربع واذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى منه النصف وجعل مرادا من
ان يكون نصفها الحالي الجارية بكمالها فظهر ان المراد الا نصفها من الجارية بكمالها لا نصفها وذلك لان المراد
مع انضمام الاستثناء اليه وهو القرينة نصفها لا المراد بالجارية نصفها وبعد ملاحظة الانضمام فلا يبقى استثناء اخر ليلزم المحذور
واما ارجاع الضمير الى كل الجارية فيجوز ايضا ان الاخراج اذا كان من ظاهر المراد لا نفس الامر على ما حققناه فيصير ايضا جوده الى ما هو
المراد من اللفظ على سبيل الاستخدام ويظهر مما ذكر الجواب عن سادسا الايرادات التي ذكرها ايضا ثم ان هذا القول الذي ابطلناه
كان مخصوصا في كتبهم بالاستثناء او المخصص المتصل وزاد بعضهم تجويز هذا القول في المخصص المنفصل ايضا وقال الرازي
ان زاد لفظ العام الاستغراق وليس الحكم الا بعضه بمعونة الخارج من سمع او عقل وهو غير مجرد ولا المجرد عن سمع
لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل خارج فحكم فان الكلام انما هو في تصرف المتكلم بان يعمل تصرف في معنى اللفظ واحالة العلم الى
الخارج او تصرف في الحكم واحالة الامر اليه وعدم الاخراج بالجملة مشترك والقول مضافا الى ما مر من ابطال هذا القول في المخصص

المتصل

المتصل المسلم المطلق ان ذلك بطريق الاولى ان من خاصة هذا القول لزوم التفويض الى ارادة الحكيم فان ارادة الاستغراق من اللفظ
لا تثبت فيه بل هو غلط فاحش بينا للشيء المتقدم الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ هو تركيب معانيها وتفهيم التراكيب والاحكام
المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ فاذا لم يرد في الكلام اسناد الى شيء بعضه ولا اسناد الى شيء سواء كان اسنادا تاما او ناقصا
فالقول في ارادة تامة فان قلت ذكر العام وارادة مفهومه مرادا كما اجل اصطاده في ذهن السامع ثم اسناد الحكم الى بعضه وخراج بعض اخر عنه
قلت انما يتم جعل الوضع العام في الكلام موضوعا لان يجعل عليه هذا ان الحكم مثل ان يقال كل انسان اما كاتب او غير كاتب فلا ما
نحوه وليس معنى قولنا الحكم العلماء الا ذلك العلماء يجب اخراج زيد من جملة موضوع ذكر العام الباقي فيه كلفظ من في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت
لو جعل معنى هل التركيب هو ما ذكرنا يحتاج الى الاثبات والذي هو محل النظر ارباب البلاغة في ادائه الحاجة وفيما ما نحن فيه انما هو مجرد تصحيح لفظ
لو جعل فيها ايضا ثم ملاحظة اعتبار التام في البلاغة يتم فيها اختيارنا كما انه لو جعل الاسناد الكلامي الى العام ثم نصب القرينة على خلافه
لكنه الذي ذكرنا ويجوز ايضا وحاصل الكلام ورد ذكره لزوم ان يكون ما بعده وضع الواضع ورخصته في نوع المجاز والذي يفهم من لفظ
كون لفظ العام مورد الاسناد ومقتضيا وكون مفهومه مورد الاسناد وليس في الكلام اسناد اخر يتعلق بالباقي فلا يرد من
الشرط في لفظ العام بعموم قرينة التخصيص والعصري اسس هذا اساسا جزيل في تحقيق المقام ويراجع كلام القوم عن هذا
ورد الاقوال الثلاثة الى اثنين وحاصل ان هنا امرين احدهما عشرة موصوفة بانها اخرجت عنها الثلاثة وثانيهما الباقي من العشرة
بعد اخراج الثلاثة فان قلنا ان قولنا عشرة الا ثلاثة معناه الحقيقي المفهوم الاولي فيكون مجازا في السبعة كما هو مذهب الجمهور
وان قلنا ان معناه الحقيقي هو الثاني فيكون حقيقة في السبعة لا يخفى انه يرجع ذلك وحاصل الاول على انه يجوز عشرة لازم مركب
ثم ان القول الثالث الذي هو مختار ابن الحاجب والعلامة والمتاخرين الى اصلاحهم الفوائد طريق الرد على ما يوهم الفساد الى ان
القول الثالث بان الحاصل مفردات الحيثية التركيبية تدل على ان حال الفردات مستهلك في معانيها الحقيقية انما الخلاف في المركب
نعم الجمهور مجاز في السبعة وعلى الحاصل حقيقة فيه هذا وقد يقال ذلك جاهلا فان الجمهور لا يقولون بذلك بل يقولون بمجازية
لفظ العشرة التي هو احد المفردات في السبعة مع ان تفسير قولهم ما نحن بصدد ان ما مركب العشرة الموصوفة بالاخراج المذكور
مناف لوضع الاستثناء والمتبادر من الاخراج وجوده لكن ايضا وما قيل الفاضل يعني كون مجموع المركب اسما للسبعة لا يجوز كونه
موضوعا لم يوضع على وجه حقيقي يرد عليه انه خارج عن قانون العقل اذ ليس في الفهم اسم مركب من ثلاثة الفاظ بعرب الجزء الاول
منه هو غيره مضاف وانه يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم في تعريف الجامد لا نصفها مع عدم دلالة ضمير بل بعض الضمير عشر
ملازم مركب كما لا يخفى والوجه في ذلك ايضا ان مثل ذلك اربعة مضمومة الى الثلاثة لها ومثل ثبت سبع واربع وثلاث لا يعتبر عشر
وهكذا يورد عليه ايضا انه مستلزم لخلاف المحقق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس وان قلت ثم لو كان معنى
عشرة الا ثلاثة الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة وتبادر منه كما جزء العصري وهو ثم مستلزم لان لا يكون الاستثناء تخصيصا
ايضا كما لا يخفى وتقريبه على مذهب الجمهور الذي اختيرناه على ارادة العشرة الموصوفة واخراج الثلاثة منه كما فهم العصري ايضا يستلزم

صحة الحكم فليس هناك نفي واثبات واستحبر بان جميع ذلك خروج عن الفكر وهما من القواعد العرف والعادة واستقصاء الكلام
في النقض والابرام على ما ذكره الخوض في هذا المقام فصبيح للايام السبعين بعد الاستثناء المستغرق اخرجوا فاسوا مساوات
المستثنى منه اذا زاد عليه فيعمل على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه والا استثناء الا ان من النصف صحيح اتفاقا ايضا واختلفوا في
جواز استثناء الاكثر والمساوي فقيل بوجوب كونه اقل فيمنع جواز المساوي والاكثر وهو على جواز الاكثر وظاهرهم جواز المساوي
بطريق الاولى وقيل لا يجوز الا الاقل في العدد دون غيره فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وان كان العالم منهم واحدا وعليه المحقق
في المعتبر لانه لا يستحق الكثرة الواحد صحيح استثناء هاء عادة فقال ان نقال لم علوا الاستغراق بسبعين ونصفا احتج الاكثرون بامور الاول
قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم
المخلصين فان قلنا بانه لا يكون المستثنى اقل من المستثنى منه يلزم ان يكون كل من المخلصين والغاوين اقل من الاخر وهو محال
فان الاية الثانية تدل على ان غير المخلصين كلهم غاوون ولا اسلم فيكون الباقي من العباد بعد اخراج الغاوين في الاية
الاولى هم المخلصين لعدم الواسطة وما قررناه ومرددناه في تصحيح الاستدلال يظهر لك فساد كل ما اورد عليه فلا نطيل بعيانه
ثم يرد عليه انه لا يدل على جواز استثناء الاكثر بجواز المساوي وتقريره الاستدلال على وجه اخر وهو ان يضم الى الاية الاولى
قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين بتقريب ان كثيرا من بني نوع الغاوين المتبعون للشيطان واذا كان اكثر
الناس غيرهم من حكم الاية الثانية فيكون متبعو الشيطان الغاوين اكثر الناس ورد بان المراد من قوله تعالى عبادي هم
المؤمنون لكون الاضافة للتشريف فيكون المستثنى منه اقل فلا اخراج سلمنا لكن لا نسلم اكثرية الغاوين لان من العباد الملائكة
والجن وكل الغاوين اقل من الملائكة واجيب بان المنقطع مجاز ومتى امكن الحمل على الحقيقة فلا يصار الى المجاز ولذلك يحمل قول
القائل لم على الف درهم الا ثوبا على قيمة الثوب وكون الاضافة للتشريف ثم صرح المحققون بان المراد من العباد بنو ادم المستثنى
اجماع العلماء على ان من قال لم على عشرة الا تسعة يلزم بواحد فلو لا تحقيقه لحكموا بالغاء الاستثناء والزموه بعشرة ثم كان المستغرق
الثالث قوله تعالى في الحديث القدسي كلكم جائع الا من اطعمته ورد بعد الاستدلال واضح ثم ان لي اشكالا في هذا المقام لم يسبقني
اليه فيما اعلم احد من الاعلام وتحقيقه ان الخاص بعشر من مواجب الكرم الشعام ولكنه لا ينفع المورد من جهة على الاقوام وهو انهم
ذكروا الاختلاف في منهاج التخصيص وذهب المحققون من الجمهور الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ثم ذكروا
الاختلاف في هذه المسئلة واستدلوا العقول بوجوب بقاء الاكثر الى شاذ من العامة وجواز استثناء الاكثر الى الاكثرين المحققين
فان كان وجه الفرق بين المتصل والمنفصل وان الكلام في المبحث السابق كان فيما كان التخصيص فيه منفصلا وفي هذا
المبحث في المستثنى فهذا باق لنقل القول بالفرق بين المتصل والمنفصل ثم بين الاقوال وان قلت انا نمنع كون الاستثناء
والكلام في المبحث السابق انما كان في التخصيص فنمنع ان باقي نقل القول بالتفصيل المذكور في غير الاصول والاصوليين
يكون الاستثناء تخصيصا لما عرفت من انهم قائلون بكون المراد من العام هو الباقي والاستثناء قرينة المراد وهذا معنى التخصيص على

هذا لم

هذا لم اذ يكون هنا لا اكثرين في الاستثناء لزوم بقاء الاكثر فيكون المخرج اقل وكيف يجمع هذا مع اختيارهم جواز استثناء الاكثر
ويكون الجمع بين اقوالهم في الخاصين والتحقيق الحال والذي يخرج بالبال انهم قد غفلوا فاسوا الامر الظاهر هذا لا دليل التحقيق ما
حققوه في المبحث السابق كما اخترناه وشرحناه واما الجواب عن ذلك لا دليل يتوقف على تقييد مقدمة هذا ما نبهنا من جنا الدرس
اول الكتاب ان وضع المركبات تخصيصه وهو مجاز ان فيه قرينة بل نقول هنا ان الحقيقة والمجاز يعرضان المركبات كما يعرضان
المفردات وضع المركبات تارة طبيعي غير حقيقي كما انه اذا جاز به الاجماع النوعية كما هو الظاهر بالاستفادة من تتبع كلماتهم من تخصيص
الاستثناء مثلا وتركيب وضع بالوضع النوعي لا اخراج بمعنى انه لا يتوقف على سماع كل واحد من افراده كما يتوقف في المفاهيم المفردة
والظاهر الذي يستفاد من الاخصة في هذا النوع انما هو التبع فيما يتاء في الحاجة بجاز بزعمه انه يكون بان الاستثناء المنقطع
مجازا لعدم النقل حقيقة وكذا يكون بان الاستثناء من المنفي اثبات بعنوان الحقيقة لاجل الاستدلال والجمع وهذا الفقه
الذي يتعين بنوه من اهل الفقه هنا هو لزوم الاخراج عن متعدد في الجملة وانما الكلام في ذلك اي اخراج يكون ام لا بد ان يكون على
وجه خاص من كون الكثرة المخرج اقل من الباقي فلا يدل على اقامة الدليل عليه واثبات الخصوصية من جهة اهل الفقه وكذا ان الحقيقة والمجاز
في المفردات يرجع الى النقل والاشتراك وهو هو بعينه السلب وانما الكلام في المركبات كما عرفت في ظاهر ذهبه الاستعمال لا يثبت
الحقيقة كما حققناه في محله وبيانا ان الاستعمال اعم من الحقيقة فيه الاستعمال في اخراج الاكثر لا يدل على كونه حقيقة في المقصود
الاصلي الاصول هو ولا كما مطلق الاستعمال في معنى الغير الثابت المنفي هو ما لو كان المخرج اقل ما لو كان المخرج من الباقي ما رضي
بعنوان الوضع الحقيقي ثم وعدم الثبوت دليل العدم لكون الوضع توقيفا وفي الصور المذكورة مع ما لو كان المخرج
اكثر يكون كونها من افراد الحقيقة وكونها من افراد المجاز بان يستعمل الاستثناء فيه حقيقة مع انه لا يعرف ان بذلك الشاذ ربما لو كان المخرج اقل يصير هذا من الحقيقة وفي
فكان اهل العرف يعدون مثل قول القائل لم على مائة الا تسعة وتسعين مستعملا كما لا انه الحالة بل يجاز الغفلة بالفهم من الاستعمال
ثم ان يقال في ذلك في موضع التردد والتفح لذلك لم على عشرة الا تسعة فضلا عن قوله الا تسعة وتسعين فلو لم يكن ما يدل على ارادة
ان المستثنى في معنى الشاذ غالبا الغلبة وان الغالب الوقوع في الاستثناء البدلي كما هو غالب في السنة العرب هو اخراج القليل
وغيره فلا المطابقة لاصل وضع الاستثناء ويتح نظر لهذا يجب الله تعالى ان التحقيق هو ما حققناه سابقا من لزوم بقاء جمع قريب من
المدلول وعقد الاكثرين ان اصل من جهة الادلة المذكورة وقد عرفت ان الجهة الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما هو ظاهر الاصول
وانما الاصل الاثبات يكون الاستثناء حقيقة في جواز اخراج الاقل وبالجملة جواز التحقيق في المستثنى منه جهة استعماله في الاكثر فما بناه
الفقهاء عليه ان يجب من الادلة المذكورة التي استدل بها الاكثرون وقول بكون دفع الاول يمنع الاكثر من جهة ان ظاهر العام الاصل
الاصناف كثيرة فاخراج صنف منه يكون افراده اكثر من باقي الاصناف لا يستلزم كون ذلك الصنف الاصناف الباقية اقل المقصود هنا اخراج
الصنف بعينه لا صنف خاص من حيث انه افراده فان الصنف الخاص فقط الا يزاد استثناء صنف من الاصناف لا افراده من جميع الافراد

اكثر

والكثرة الصفة لا يستلزم الكثرة الافراد والجليلة اذا لوحظ الصنف الواحد بالنسبة الى العام الثابت الاختصاص فهو اقل من الباقي وان
فرض كونه بالنسبة الى الافراد اكثر من الباقي وذلك يختلف باختلاف الحيثيات والاعتبارات والوجه فيما ذكرنا ان التخصيص كما حصل
عند تم بما كان هو الغالب بل يزداد الشاذ فيصل الغالب من مجرى حيلا ما ليس وانما الغالب من الاصل كالقليل النادر لا يعتنى به وفي الطبيعي
بالعكس بذلك المعنى انما يلاحظ بالنسبة الى بقية العام لا تعلق تحقق الاصناف فيه في كل واحد من الاثنين استثناء الاقل من الاكثر
وبالجملة ما ينبغي ان الوجه من انه اضعف جاء من العلماء والشعراء من الفرزدق وكان عنده كالواحد من العلماء والشعراء فلذا يعد
الظرفاء مادة فلذا قيل جاء الاشراف لا الظرفاء يمكن تصحيحه بما ذكرنا لان الباقي حينئذ اكثر واما لو قيل جاء الاشراف الادنين او مجرد الادنين
وقال الى الزيادة من الظرفاء العين تجاوز دفع الثاني بان انما قام على الانام الواحد لا يدل على انما قام على الاستثناء من كونه حقيقة
فان تقدم الاكثر من الحكم مبني على تعيين ذلك وبناء الباقين على ان الاقرار عبارة جاء بهم مبنى الشغال الذمة بعنوان الصحة
ولو كان لفظا فلا لفظا مجازي وان كان الاصل براءة الذمة حتى يحصل اليقين بالاشتغال فيما يليه اللفظ للاكثر على الاقوال
الحق مبنى بحيث العام بسبب التفسير بالاستثناء مع قرينة واحدة لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون اللفظ مطلقا كان
في قيامه ثم تحقق لا اشعر بالوقع لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون الاستثناء عقيبا بخلاف الاستثناء المستوعب فانه لغو
تجب فيؤخذ بالكلام ويترك الاخر ودفع الثالث بان المراد والله اعلم العام انه لا يقدر على الاطعام لا انا نحكم بنفي على صفة
الجمع او اراد الاطعام من غيري وهذا معنى واضح على من كان له ذوق وسليقة مستقيمة ولا اثر غير على طبعهم اذا لهم وهذا
فيقول لما كان موضوع المسئلة في الاقوال المذكورة في المسئلة مختلفة فلا بد من تحرير محل النزاع بحيث يجيء وعده الاقوال
عليه وقد ذكر لان بعض القائلين بالحقيقة بين بعد كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي وبعضهم يريد من كون نفس العام
حقيقة وهو لا ايضا مختلفون في التقرير فلا بد ان يقال في تحرير محل النزاع ان لفظ العام في هذا التركيب هل استعمل في معنى
مجازي ام لا فذهب الاكثر الى كون العام مجازا في الباقي وقيل حقيقة وقيل حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي كثير
بحيث العلم بقدرها لا في ان وقيل حقيقة ان تخصص بغير مستقل بالشرط والصفة والغاية ولا استثناء ومجاز ان خصص بالمستقل
من عقل او سمع وظاهر هو كلام يريد ان مجموع التركيب حقيقة في ارادة الباقي وهكذا ما في معناه من التفصيل بالنفي
بعض فلا يكون العام بنفسه حقيقة ولا مجازا وقيل حقيقة ان خصص بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقيل حقيقة ان خصص
بالمتصل او المنفصل وقيل حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه والاول اقرب لنا ان لفظ كل حقيقة في الباقي كما عرفت في الكل
لزم الاشتراك والمفروض خلافه وقد يقال ان ارادة الاستغراق باقية فلا يراد به الباقي حتى يلزم الاشتراك على تقدير كونه
حقيقة فان المراد بقول القائل اكرم بني تميم الطوال عند الجسم اكرم من تميم من خذ علمت من صفتهم انهم الطوال سواء عمهم الطول
او خص بعضهم وذلك نقول واما اقتصار منهم فلا تكرهم ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم وكذلك معنى اكرم بني تميم
الى الليل او ان دخلوا الليل الحكم على جميعهم ظاهر انه ليس في جميع الازمنة في الاول وعلى جميع الاحوال في الثاني وكذا اكرم بني تميم



الا الجمال فهو الحكم على كل واحد بشرط ايضا فيه العلم وانت خبير بان ذلك كله كلمات باردة وتخيلات الحيثية التركيبية عاطلة
تضمن استعمال المجتبى في بعض المفردات ايضا ليس باولى من جعل العام فقط على المعنى المجازي وكذا رب ان الحيثية المفسرة مجازية
الحيثية المفسرة وكل منها موضوع لمعنى واحد لمعنى قد ثبت اسد ابو هي مع قولنا رايت اسدا شجاعا مثلا الى اخره لا يقتضي
اتحادهما وكذلك تاء التراكيب الحقيقية لمعنى واحد لا يوجب اتحادهما في الاول اما ارجاع الضمير الى بني تميم فيجوز ان يظهر
في قول اشتريت الجارية لا مضمونها او انما قوله اكرم بني تميم الى الليل الى اخره فهو من تراكيب الكلام اذا تخصيصها ليس متوجها
الى بني تميم بل الى زمان الاكرام المستفاد من الاطلاق وكذلك ان دخلوا ان لم يريد به الاخلاص صحيح والثاني تناسب تخصيص الجاري اكرم
اكرم الناس الى ان يقتضوا او ان يجيء خواد عزائر تفسير الاستثناء بما ذكره لا يحتاج الى البيان وما يقال ايضا ان هذا العام لو كان اللفظ
مستعملا في الباقي اما اذا كان مستعملا في العموم وارادة الباقي بعد التخصيص بمعنى ان الاسناد وقع الى الباقي بعد اخراج البعض من
العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا يتم الدليل فيظهر بما قدمنا في المقدمة الثالثة سيما في المخصصات المتصلة كما نقلنا
من بيان العقول فيه عن بعضهم وبما حققنا ظهر لك انه لا يمكن ان يقال ايضا ان هذا يتم لو جعل القول بكون المجموع حقيقة في
الباقي ارادة كون كل من المفردات حقيقة في معناه او يعلم كون واحد منها حقيقة ولا مجاز اما على تم القول بكون العام مجازا
في الباقي بغير النقل الى كونه حقيقة في الباقي مطلقا ان اللفظ كان متناولا للحقيقة لا اتفاق والتعلق اتى على ما ظن عدم بيانه غير
الملزم على تناول العبر وان الباقي يبقى الى الخروج وذلك بل الحقيقة في الجواب عن الاول اشتراط ارادة من تحلو حقيقة ثبوت
الفاعل في الامر فحلا يثبت الحقيقة المصطلح المجوزة عنها وان اراد تناول بعضوان الحقيقة المصطلح فمنع وذلك لان تخصيص
اذا المنصوب بالحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله للجميع لا الباقي وكون الباقي واطلاقه في المعنى الحقيقي لا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه
لا من جهة ان الباقي جزء المجموع وان الدلالة التضمنية ليست بنفس المعنى الحقيقي بل هو تابع له كما مر به هذا البيان وجعلوه من اقامة
العقل كما الوضعية حتى يقال ان الخاص ليس بجزء العام الا ان ولا لتر العام على كل واحد من الافراد منفردا بغير الموضوع له الحقيقي
الموضوع له هو كلام يريد بدون قيد الافراد ولا قيد الاجتماع لا بمعنى ارادة كل فرد ولا بشرط الانضمام ولا مع حيث يقال انه لا يقال
كونه حقيقة في الفرد بل يعني ان الوضع انما ثبت في حال ارادة جميع الافراد بمعنى ان الكلي التحصيلي الكلي هو كالاختصاص في بحث استعمال
المشترك في معنيه فالعام بذلك انه لا ينافي ما اختصاصه سابقا من ان دلالة العام على افراده دلالة تامة وما ذكرنا يظهر انه لا معنى
للتمسك بالاستصحاب لانه لم يكن تناول العام الباقي في حال تناوله الجميع بمعنى ان الحقيقة حتى يستصحب بل كان تابعا للدلالة
الحقيقي وهو الجميع ثم نوسل كونه حقيقة فانه ثابت فلا شك في حال كونه في ضمن الجميع وتغير الموضوع والجواب عن المنافي بالمنع من السبق
بالقرينة وبدونها يسبق العموم ومسبق الغير بالقرينة المجاز وما يقال ان ارادة الباقي حلوة بدون القرينة وانما المجاز اليها عند خروج
بعض فيصار العلم بارادة الباقي انما هو لاجل خوف تعيين المراد وذلك لا يوجب كونه حقيقة فيه انما الوجه انه يعني كون اللفظ حقيقة
هو سبق المعنى والعلم بارادة شرطي من غير المراد ولا يحصل ذلك فيما عدا الا بالقرينة وهو معنى المجاز واحتج من قال بالحقيقة ان

بقي غير مخصوص ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على غير محصور في عدد يجب مع كونه معنا ذلك ان معناه دال الجميع
وتدريجا وكان الجزء فصار مجازا مع ان الكلام من جميع العموم كما في نفس العام فكما ان كون فعل حقيقة في الوجوب لا يقتضي كون
مفهوم الامر كذلك حقيقة لا يقتضي كون مفهوم الامر حقيقة ايضا لا يجب كون صيغة العام حقيقة في الوجوب فكذا ما نحن فيه
وتظهر ذلك ايضا ان كون الجملة الاستثنائية حقيقة في المنقطع لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه ايضا ان ليس باخراج ما
لولاه لدخل تحت الفظ انما هو حقيقة ان يخص بغير مستقل بان لفظ العام حال الاتصال المخصص المتصل ليس حينئذ للبعض اخر بل على الخروج
بالمخصص لا فرق كذلك لما في شرح وتقييد المخصص فلا يكون مجازا في البعض الخارج منه وبين المتصل بين البعض حقيقة وبين
ان اراد عموم الافراد ثم البعض بخصوصه بحسب الوضع فلا كلام لنا فيه وان اراد انه لا يفيد البعض بحسب ان اللفظ في وضع
غاية الامر عدم الافادة من حيث هو وما مع انضمام المخصص فالمسلم في انه يفيد بذلك كما هو المدار في المجازات وما المخصص لا دخل
في الخروج البعض الاخر ايضا وايضا يرجع هذا الكلام الى اختيار مذهب الغزالي في وقع النافي عن الجملة الاستثنائية وقد اتفق العام
مع المخصص في معناه والفرق الى الباقي وقع بعد الخروج وما ذكر من ان جعله حقيقة كما جاز ان فقد الوضع لجزئيه وخروجه جلا مما
واستدل ايضا بانه لو كان التخصيص لا يستلزم مجازا للجملة في نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان خلوا واكرم الناس الا الجهال
لكان نحو مسلمون الجاهلون والمسلم الخسيس الى الجهود والناس سنة الاخسين ما علمت ان جاء والوارد باطل اما الاول ان مجازا واما الثاني
فبالتزام الخصم بان الملازمة ان الاحد من المذكورات بقيد بقيد هو كالمزاد منه مع صار المعنى غير وضع الدلالة وهي بدونه
المنقول عنه وهو المنقول اليه فلا يخرج بقيد وقد جعلوا ذلك موجبا للتجوز في الفرد كما في الحقيقة في الجواب لان ان اردت ان المعنى
مسلمون المسلمون والمسلم فيه تغير وضعه بسبب القيد فهو ممنوع وان اردت ان المسلمون حقيقة في الجامع بين المسلم
في الجنس والجهود فهو انما يثبت حقيقة التركيب من حيث التركيب لا من حيث انه حقيقة في جزء منه وهو خارج عن المحل وبالجملة
ان الفرق بين هذه الاوضاع كما انها اسباب لوضع الاعلام واسماء الاجناس ونحوها وضع تخصيص ووضع الاحوال والمنتقلات
والمشتقة والجموع ونحوها وضع نوعي كما ان وضع التركيبات كلها موضوعة ومنقولة الى الحقيقة والمجاز كما انه لو كان وضع التركيبات
حقيقة لا ينافي كون جزئيها مجازا كما انه لا ينافي كون الفرد من الاعلام كذلك كون وضع المفردات الموضوعة حقيقة لا ينافي كون جزئيها
مجازا كما انه لا ينافي كون العام مستعملا في العموم المجازي وما اعتبر كون الجملة الاستثنائية حقيقة في الاخراج فلا ينافي كونها الا من قبل
مسلمون مسلمون جاهلون من افراد هذا الجنس جنس المسلم وجبارة اخرى المسلم المحقق في ضمن افراد حقيقة كذلك لفظ المسلمين في هذه
الكلمة مجازا كما لا يخفى هذا ان اعتبار ولا لان كون على الجنس وهو الا علامة الجمع والتعيين الميتر على ما اردنا او ان جعل لها
كلمة الجمع موضوعة لا لاستغراق المجموع هذا المعنى فوجه الوضع ان الاستدلال تام مع الفارق لكون التغيير عليه كلمة مستقلة
موضوعة بوضع ناصر وهم بالخصوص فيها ولا التغيير في المفيد بل بوضع مجموع اللفظ ما اراد مجموع المعنى بخلاف المحقق فانه
اريد من كل كلمة معنى على حدة في الصورة ان الجمع عبارة عن البالغ الجموع الحقيقة ومع جلالة ما ذكرنا سابقا لا يلتزم

الاستدلال

الاستدلال من ملاحظة العلاء المستفاد طريق فيا سد والحاصل ان المستدل ان اراد مقايسة التركيبات المذكورة الفرق موضوعة
ووضع حقيقي نوعي لها وان مركبة موجودة في كونها حقيقة في معاني التركيبية الحقيقية على الحدود ان التفرقة الموضوعية الوضع الكلي
الحاصل للجملة ما جاز موضوعة ومع وضع العام من الاصطلاحية لها اخرجها فلا قرب الناس من هذا الترجيح في شيء وكون كل منها حقيقة
في معاني المتفق عليه وان اراد مقايسة صيغ العموم الى ادوات الشرط وما في الاجزاء الحقيقة على اجزاء الجملة الفصل في
حقيقة في المخصص عليه اول الاجزاء وان ادعى في الفرق بين ضعفه استطلاعا ما سبق ترجيح بين المخصص والمخصص عليه ولا جامع بينهما
على ظاهر الاستدلال ومن هذا يظهر جواب من زاد الاستدلال بهذا الدليل على كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي لان الفرق
الجمع بين المخصص والمخصص عليه حيث وذلك الوضع لم يثبت في المعتبر عليه والشوق القياس هنا في اثبات الوضع كالاستغناء الجامع
لا يصح في المخصص عليه من جهة اختلاف العلم بسبب القيد حتى قيل انه موجود في المخصص بل بسبب جعل الوضع وهو باطل غير
بل الكلام بقي الكلام في المثال الاخير وجعله عقيبا عليه وجهه ان المخصص من اسماء العدد وغيرها فيتحقق في جوابه مع الفرق
الاجماع وجهه ما تقدم في المقدمات وقد يجاب ان المخصص العدد يبقى في المثال المذكور بان الواو والالف تمام الدلالة وان الاخراج
وقع قبل الاسناد والحكم فيه مع ما عرفت من فساد هذه الطريقة انه يبقى على الفرق بين اسماء العدد وغيرها في الدلالة وهو غير
ظاهر الوجه الثالث وجه التفصيل الثالث هو الجهة السابقة واستثناء الصغرى وغيرها الكبرى عن القائلين من قبل المستثنى وكذلك
الرابع هو الجهة السابقة وضعفها غنى عن البيان واما الوجه الاخير وهو قول الجزئيين فقال الشيخ هادي الدين
ارادة اصناع جنس الحقيقة والمجاز في اللفظ لان تناول لبقية المسميات الجنس فيه من هذا الوجه حقيقة في المثال الثاني
لا مقصود وما عدى ما جعله في المجاز ومنعه عامر عامر **قانون** العام المخصص هل هو حجة اختلف فان كان بدلا من
جميع الوجوه فهي جميع مثل قوله تعالى لكم بعد الاعام الا ما يتلى عليكم ومثل انكم المشركين الا معهم وان كان مجازا في الجملة
كما قدر الاجمال مثل الا بعض الجهود فلا اجمال في غير الجهود واما المخصص بين فالمعروف من مذهب اصحابنا الحجية في الباقي مطلقا
ونقل بعضهم بعض الاصحاب اتفاقهم على ذلك ولخص العامة فمنهم من قال بعدم الحجية مطلقا ومنهم من فصل الحجية بالمخصص
متصلا ومنهم من قال بالحجية في قليل الجمع ومنهم من قال بالحجية فيما لو كان العام مبنيا عن الباقي قبل التخصيص كالمشركين بخلاف
الاخر بخلاف مثل السارق فانه لا يعرف الا من يسرق ربع دينار فانه في عن الحرز ومنهم من فصل بحجية ما لا
العام قبل التخصيص غير عام في البيان كالمشركين قبل اخراج الذمي بخلاف ايضا الصلوة قبل اخراج الحائض لتظهر في ارادة
الباقي بحيث لا يتوقف اهل العرف في فهم ذلك حتى نصب قرينة اخرى عليه غير المخصص ولذلك قد العلماء يذهبون مذهبا
لم الحمل اكرم من دخل دارنا ثم قال لا تكرم زيدا ان اكرام غير زيد ايضا وايضا العام كان مجازا في الباقي في ضمن الجميع قبل
التخصيص بعض اسماء تجيز يجب الحمل على مقتضاه في كل واحد من الافراد مع الخروج بالدليل وفي الباقي فيستحب بحيث في
واما ما ذكره بعضهم بانه كان متناولا الباقي قبل التخصيص وهو مستحيل فان اراد التناول الواقعي فهو غلط لعدم العلم بهم

[illegible]

تبادر الخصوص وان اراد التبادر الظاهر فهو ممنوع ولنا ايضا احتجاج السلف عن الحلاء واهل العصمة بالعموم
المخصصة بحيث كان يقبل الانكار وهو كما يستدل ايضا بانه لو لم يكن مجازا في الباقي كانت افادة العام لدخول الباقي موقوفة
على افادة مرجح ايضا موقوفة على ذلك فيلزم الدور والالزام الترجيح بلا مرجح وهو ضعيف كما نبه ورد بمنعه كما لمحققنا يفهمن
والجنين المنافيين اخرج المشكاة بوجهين الاول ان حقيقة العموم غير مراد والباقي احد من المجازات فلا يتعين الحمل عليه
لاحتمال ارادة سائر مراتب الخصوص ولا مرجح فيصير مجملا والثاني انه خرج بالتخصيص عن كونه ظاهرا فيه لا يكون ظاهرا لا يكون
مجازا والجواب عن الاول منع الاجمال وعدم المرجح اذ الاقرب الى العام مرجح وصار ساقطا الالتفات على الظنون لان التبادر علامة
الحقيقة فظهور العلاقة علامة تعيين المجاز وذلك لو قيل رايت اسدا وحمل التبادر الى الزهر معنى الشجاع لا يجوز ولا ريب ان
العام المخصص بتمام ما مر ملاحظة عدم ذكر مخصص اخر مصرف عنه الباقي لكونه اقرب الى الاصل الاول وكذلك في المرجح
ما ذكرنا من الادلة مع ان الوقوع في كلام الحكيم ايضا يصرفه عن الاجمال لا يبقى انه لا يصح الجواب في كلام الحكيم ابن الوقوع عن
في الجملة كما اشتهى بل يبقى ان الاصل القاضي بان نسبة عن الحكيم والاعتبار يقتضي عدم حتى يثبت الدليل وقوعه في كلامه
على ما لا فائدة الدليل عليه والحمل على اول الجمع كما ذكره القائل به وان كان يدفع الاجمال لكن الحمل على تمام الباقي اولى منه لضعف
دليل الظهور العرفي بين الجمع والعام كما هو ولا فائدة في بالمادة غيرها بالخصوص مما قال ما استدل به في بطلان ذلك القول ايضا
وما ذكرنا يظهر الجواب عن الثاني هذا ولكن الاشكال في ان مقتضى هل الفرع ان القول بعدم الحجية مطلق وهذا الدليل يقتضي
اختصاصه بالقول بكون العام المخصوص مجازا في الباقي ولا ينهض على من قال بانه حقيقة في الباقي وكيف ذلك وكيف
يجتمع هذا مع الظاهر في القانون السابق فان الكلام لم يتعرض في الحجية في الباقي سواء كان حقيقة او مجازا الا ان كلامه من الحقيقة بالمجاز
ظاهر في معناه والكلام حين اشتغل الخلاف في الحجية وقد يوجه هذا الاستدلال بحيث يتمشى على القول بالحقيقة بان مراده من
قال ان العام المخصوص حقيقة في الباقي انه حقيقة فيه من حيث انه احد ما في العام لا انه حقيقة في الباقي من حيث انه
تمام الباقي فح يكون في الاستدلال ان تمام الباقي اصل الحقائق فالتجوز عليه بمخصوصه ورد بانه لا يجري على القول بكون المجموع اسما
للباقي كما لا يقول احد ان السبعة على اسم الجزء فانه وح الحكم لا ينفي ان يجوز ذلك في عشرة الا تفترق اهل القول بان الاسم
وقع بعد الاخراج فان الموجود بلفظ التمام هو معناه الحقيقي لا اصل الباقي فقط فهو على الحقيقة لا احد ما في ولا على القول
بانه حقيقة في الباقي لاستصحاب التناول السابق وعدم منافاة عدم تناول الباقي فان ظاهره انه لم يطرأ عليه
شيء الا خروج ما اخرجه المخصص فلا يبقى كلام الباقي وكذا لا يجري على الدليل الاخر الذي هو سبق الباقي الى الذهن فانه لا معنى
لسبق احد الاجزاء من دون تعيين ولا على القول بكونه حقيقة فيما لو جرى فيه مخصص لان هذا القول ايضا ليس لانه احد اجزاء العام
كالخصوص فالتوجيه في الاستدلال بل انه هو عام فلفظ الفرع هنا فهو على القول بمجازيته لفظ العام والباقي كما هو المختار
في القانون السابق وقول المفصل والمفصل ايضا مبني على ذلك فانه مبني على ان المخصص بالمتصل مجاز دون المنفصل

لقول

افضل ما قول التفصيل ان الاخفى المسئلة ايضا على هذا فاطرح الى ملاحظة كما سابقا بعض المجازات العام دون بعض مخصصات
فان ما اشبه الباقي قبل التخصيص اقوى من غيره لبقاء وكذلك ما لا يحتاج الى البيان اقوى مما يحتاج اليه ونظر من قال بالحجية في اقل
الجمع ان قال
فح هو المتحقق من بين المجازات بعد جميع افراد الباقي والزايد مستكون بعضه نصا وما حمل الرد انه قال ان العام لا يستعمل
في معنى مجازي وبينا على العقل بالحقيقة في القانون السابق ولا منافاة من الحجية فان قضاء المجاز بين بعض غير هذا الخلاف المذكور
في القانون وما ذكر يندفع المنافاة المخصوصة بين الاصلين ايضا اقول الانصاف ان ما ذكر في التوجيه لا يدفع التوجيه المذكور لانه
مراد من يقول بانه حقيقة في الباقي انه حقيقة فيما لم يخرج عن حكم العام فهو من تخصيص تمام الباقي من اقوى وكذا بعد اولى بل ذلك
تعود وهو الظاهر الا على التخصيص الاول فاحتمال التخصيصات ما حصل بعد السامع ولا ريب ان القائل بكونه حقيقة في الباقي بعد
التخصيص في المرة الاخيرة ايضا كما هو مقتضى دليله فالمراد الباقي ما بقيت خروجه بعد التخصيص وان احتمل خروجه عنه بمخصص
اخر وح فالعام محمل لحقائق متعددة فالاولى ان يقال عدم ارادة الجميع فتساوي احتمال سائر الحقائق وتم الدليل اذ الكلام
في هذا المقام بعد تسليم الصحيح هذا القسم من الحقيقة فيصيرة لا نظير اطلاق العام المطلق على افراده من حيث وجوده في ضمن كل فرد
لا من حيث الخصوص وبعد تسليم ذلك فيقع هذا الاستدلال مكابرة فتم الكلام فيه مثل القول بالمجاز ثم عرفت وما ذكره المحقق
بعد الاستدلال على اجراء الدليل على جميع الاقوال في الحقيقة فان مراده من ان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة لعدم كون المستثنى المستثنى منه
اسم الباقي وذكر السبعة بعنوان المثال ويجوز الكلام السابق في الباقي من انه جعل مراتب مفردة لها اعم حقيقة لمجموع التركيب
لا قول هذا القائل حاكم الكلام على القول بكونه حقيقة في غير المحصور لان غير المحصور ايضا مراتب متعددة كما اعم حقيقة
العام على قول هذا القائل لا يجوز في خلاف ان مفرد فانه فيما كان لفظ العام غير محصور واحتمل التخصيص مراتب متعددة
منه ولما على القول بكون الاسناد الى الباقي صورة الاخراج فانت بعد الاطلاع على ما جاء ذكره في بطلان هذا القول تعلم ان الكلام في الحجية وعدم
الحجية فانه يرجع الى الحكم والاسناد المتعلق بالفظ وقد مر من انه ليس الا الحقيقة الى الباقي والتخصيص لم يتحقق غير النسبة الى
لفظ العام بل الفاظ في النسبة الاسناد والحكم فاذا اخص الاسناد بغير القول الخارج ويجعل الجواب المتعدد ويجري فيه الكلام
السابق وما ذكرنا يظهر وجه المنافاة بين الاصلين ايضا لان الحقيقة والمجاز لا يستلزمان الظهور والحجية في جميع الاحوال بل انما هو
الظاهر الحال تقريبا لا تجامع الحقيقة الى القرينة كالمشترك وكذلك المجاز اذا تعددت المجازات بل وكذلك المشترك المعنوي اذا اريد منه
فرد معين وان عرفت ان المراد رجل في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة هو الحبيب النجار يحتاج الى القرينة مع انه حقيقة على المشهور
كما جاء في مباحث الامر وقد يقال ان الكلام في القانون السابق انما هو بعد تسليم الحجية بلا منافاة وهو ايضا على ما يأتي
بطلانه بناء استدلالهم على عدم الحجية في هذا الاصل بتعدد المجازات واحتمالها وهو موقوف على كون المجاز مفردا وعامة في هذا
القانون فيكون بعد ذلك في الحقيقة والمجاز مع انه كان ينبغي تقديم هذا القانون على السابق وكتب الاصول التي
حضرتي لان الظاهر منه في تقديم القانون السابق على جزء اول والحق ان الخلاف فيما سبق مبني على ورود ارادة الباقي وانما ورد

الظاهر المعنى من زيادة
ما عالية العام مرتبة

غير ظاهر والقائل بكونه حقيقة يقول بكونه مجازا على خلاف ذلك المجاز بل يكون ظاهرا ومقرونا بقرينة وتفصيل
التفصيل يتأمل القول ويظهر ما فيه وان تأملوا جيدا قد ساء اذ لو اشتغلنا على التحقيق واستقصاء الدليل لطال الكلام
في معناها اذا اتحدا وتعين القرينة على كل منهما فيما احتاج اليه على وجه لا اشتراك فيه وقد بينا لك سابقا بالتحقيق
وتعين المجاز في فهم الباقي واحتمال ارادة ما ادعيت لم الباقي خلافه فلا يصار اليه ولو اوهما عن التحقيق وعاشيا مع الخصم
في نتيجة الحق الى الحقيقة فلا يتفاوت الكلام في هذا القانون على القولين نتأمل ويؤيد ما ذكرنا استدلال الامام الثاني فانه لو لم يكن اخطأ
الى احتمال الحقيقة لرجع الى الدليل الاول وكان تكرارا لغوا اذ الاجمال من جهة تعدد المجاز ومنعنا من عدم الظهور فانه زعم من ان
يكون من ذلك لجهة او من جهة احتمال المخاطب فح يصير العام في مخاطبات الباقي على القول بالحقيقة مثل الكرة التي اريد بها
زيد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب مثل قوله تعالى جاء رجل من اقصى المدينة وكل كل ادلة القائلين بالحقيقة قابل القولين
من دعوى الظهور ولزوم الدور واستصحاب الشاذ وغيرها كما بينا ما يجري في الكل الا على القول بالحقيقة انتهى ثم ان
هنا امورا لا بد ان ينبه عليه وهي كلام المستدل في اول الجمع ان محل النزاع فيما دل الحكم تعيين افراد المخرج والباقي
الى المخاطب كالوقائع الكلية الا ثلثة منها وغير ذلك وعلى هذا يلزم على القول بجواز التخصيص الى الواحد ان يكون العام
حجة في الواحد لا نزاع فيه ايضا وهو استشهاد المستدل وتعليم في الاحال واهل النظر انما هو العمل لا نظر القائل بالحجية في اول
الجمع فان الغالب الوقوع الوقوع في كلام الحكيم في التخصيصات ملاحظة الغيبات في الاحكام ولا بد ان يكون مراده من جواز التخصيص
الى الواحد في القانون المتقدم ايضا التخصيص الى واحد معين عند المتكلم لا اي واحد يكون وذلك اول الجمع عند القائل بالحقيقة
مثلا قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه يتعلق الاخراج حق في الخبر
بان الثلثة مخصوصا وكذا حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وغاية الدرة النص بحرمة لحم الانسان ولم الكلب فيجب الاخراج ايضا
وهكذا وكان الحرمة تتعلق بالمخرج مخصوصة بتلك الحرمة لا بد ان يتعلق بالباقي تعيينه فلا بد ان يكون الباقي متعينا سواء كان
واحدا خاصا او توجيه خاص ولما ذكر يلزم الكلام السابق على الاستدلال واجاب المستدل على القول بالحقيقة ايضا كما بينا عليه وسيجيء
في القانون الآتي ايضا اشارة الى خلافه وما ذكرنا يعلم ذلك ضعف ما قرر بعض الفرقة المجازية في تمام الباقي على ما ذكرنا
يقتضي ارادة الواحد اول الجمع وذلك ضعف هذه العادة فتعرف في بيان عدم جواز التخصيص لا ارادة جمع ويقرب من المدلول
كما اشرنا اليه في محله هذا ولكن الفقه في كلامه تنبيه على ما ذكرنا فانه بعد ذكره لاحد المفصل ما يجب في اول الجمع من جهة ما ذكرنا
ولم يتعرضوا لما يلزم ان يجيبوا الحكم منه بان تيقن الاول انما يفيد الحجية اذا تعين فلا عبرة بطول الكلام وان اعتقد المفصل
في التعيين على قرينة اخرى فهذا ليس من جهة العام في الباقي في شيء كما لا يخفى لخروج انما يثبت في العام مع القرينة المذكورة
تنبيه قد عرفت ان المخصص المتصل الغاية والشرط والصفة وبدل البعض ولا يخفى ان الحق في الاستثناء والغاية بعد
المذكور بعد اتمامه وفي الباقيات هو الغير المذكور فالباقي في قولنا اكرم الناس الا الجهال هو الناس الا العلماء وفي اكرم العلماء

الا الذين يستقيمون هو غير موصوف من العلماء والخارج عن اكرم العلماء ان كانوا فساقا هو العلماء الصالحين من مورد اكرم الرجال
المسلمين هو غير المسلمين من الرجال وفي اكرم العلماء الا الشعراء هو غير الشعراء منهم وانت بعد تأمل جيد يظهر لك في
المباحث الآتية ما يجري فيها من بيان مورد الحقيقة والمجاز والحجية وعدم الحجية وغيرها وتميز المختار والى يوم قانون

الاخوة من الاكثر يحتمل ابقاء عدم جمع منهم الاجماع عدم جواز العموم العام قبل التخصيص وقيل يجوز وعلى المختار فح
الاكتفاء بالظن وقيل يجب تحصيل القطع ولا بد في تحرير محل النزاع وتحقيق المقام من تمهيد مقدمة تكشف بالاحتمال الواقع
وجواز الفرق لو لم يحصل من بحث الحال وحال اصحاب الرأي ولا فرق بين طريق فهم الاحكام ومعرفتها واخذها منهم عليهم السلام
اما بفهم الامام كانوا امامية فيجب لهم وهم الطيبين بخطابهم عارفين بمصطلحهم واجدين القرائن الحالية والمقالية على بعض الاحكام
من الصدور والبعد اخذين ما لا يعلمون من كلامهم وكانوا قد يعلمون العموم ويشتبه عليهم الخصوصية في بعض الموارد وقد
عرفوا يعلمون الخصوص من الخارج واستصحاب الباقي الافراد وغيرهم ان المراد من العام هو الباقي بقرينة ما سمعوا او بقرينة
العام وكذلك كانوا يعلمون حين السؤال فكالمراد المعصوم ثم منهم لا بد ان يكون منهم بحيث ولا يلزم بأمر من وقت يجب
عليهم العمل على العام والمطلق اذا سمعوه بدون التخصيص وغالبا كان الوقت يقتضي التعميم لورود التخصيص لا من وقت يتفاوت
الحال من اجل الغيبة وغيرها وان ظنت توجيه الحال فقياسهم بالنقل السائل عن مجتهدي زمان الزمان واما نظيرهم الاخبار الجزئية في
زمانهم وعلمهم عليهم فهذا ايضا لا يشبه الاخبار الموجودة عندنا لكان اسباب الاختلال والاشتباه وح قليلا الا ترى انهم كانوا
يستشكلون فيما لو ورد عليهم اخبار مختلفة من اصحابهم كانوا يسألون عن الحكم في ذلك ويجيبون بالعلاج بالرجوع الى المرجحات
الكتاب والسنة او عمل الامة العامة او الشهرة او غير ذلك ثم التعميم والاشتباه وهو جزء من الغلط المتعول في بيانه من يجب بعض
الاخبار ضعفه لمخالفة عند المجتهد منحصرا من في هذا الزمان في الرجوع الى كتب الاحاديث الموجودة بيننا حلا وبيان المعارضات
فيما في غاية القرآن لا يوجد فيها الا ظهور معارض الا غاية الندرة فكيف بقياس عدم تجويز نظر الفقه عن ظهوره بلا واسطة الى ظهوره
الحال مع عدم علم المستمع بمعارض فيه ولا يخفى ذلك مع اتحاد الاصطلاح وظهور اسباب الاختلال واما من الاختلاف بسبب طول
الزمان وكثرة علماء الاسلام لا يرى سيما ابرى الكثرة واهل الرؤية والعاملين للاقتداء رجوعا فيما ليس ضم تحري في الاخبار التي
وصلت الينا في عصره من الاختلال من جهة العلم بالصدور وعدمه ومن جهة جواز الخلاف الواحد الظن وعدمه وكذلك في اخذ العموم
وتحقيق معنى اصل النزول ومعرفة حصولها في الزمان وكيفية الحصول من تركيبه تعدل او عدم تعديل ومن جهة الاختلال في المتن
من جهة النقل بالمعنى وغيره او من الخطأ والسقط والتحريف والتبديل وحصول التقطيع فيها الموجبة لتفاوت الحال من جهة السند
والالتزام من جهة الاختلال في الالتزام بحسب تفاوت الوقت ولا اصطلاح وخفاء القرائن وحصول المعارضات الغيبية والاحتمال
في جهة العلاج من جهة اختلاف الضوابط الواردة في التعارض وان التكليف الشرعي الثابت بالضرورة من الدين لا بد من تحصيل
حرفه من وجه يرضى به صاحب الشرع وسبيل العلم فسدوا بالبال ليس لنا وجه وسبيل في ذلك الا الرجوع الى الادلة المقررة وكذلك

العرفي لا يستفاد منه الا قليلا من الاحكام مع اختلال واختلال في كيفية الاثر في اكثرها والاجماع اليقيني ما ذكر الحصول ذلك
الخبر المتواتر ولا استصحاب لا يفيد الا الظن ولا اجماع مع انها لا يفيد الا الظن فما اقتضى تعارضه في غاية الاختلاف والتعارض على
الاختلاف ما صار اليه ابن سائر الادلة ايضا بل الاختلاف موجود بين جميع الادلة ولا بد في الاعتماد على شيء من ما ذكر بيان مرجح لتلك الادلة
ترجيح المرجوح او المساوي والقول بالتخيير مطلقا والاعتذار بعد الطريقين من باب التسليم انما يتم مع الجزم بالترجيح كما هو مفروض
عليه في الاختيار مدلول عليه والاعتبار فالاحتمال كل ما رأينا او لا من حديث او ظاهر اية او استصحاب مع وجود الظن الغالب
بوجود المعارض مجازفة من القول اذ يلزم على هذا التخيير في العمل مطلقا وانما هو بالمراجعة الى الجزم الذي يجزم به ويمكن ان
تصفوه بعد تحقيق الجزم بتحصيل العلم وسد باب هو استخراج الحكم من ادلة الادلة في الجملة بمعنى انه يمكن الاعتماد على ما حصل
الظن بحقيته من جملتها لا الاعتماد على كل واحد منها ولا اصل جريان العمل بالظن الا ما قام عليه الدليل ولم يقم الا هذا الصورة مع انا
لو قلنا انه يجوز لكل من رد احدنا او هم استصحابا ان يعمل عليه ويكف سائر الادلة فيصير الفتح من باب الحرج ولا يكاد يتم لم
نسق فان قلت انك قائل بان الخبر الصحيح من باب خبر الواحد حجة مطلقا فاذا رأينا احدنا صحيحا نعمل عليه لان الاصل عدم المعارض
ولا علم بوجوده فيه بخصوصه وهذا اقل اجراء الاصل مع وجود العلم بوجود المعارضات غالبا لا معنى له فان قلت العلم بوجود
المعارضات انما هو في الجملة دليل في خصوص هذا الدليل قلت ان هذا يصير من باب الشبهة المحصورة التي حكم ابو حنيفة بوجوب الاجتناب
عنها مع انا لو قلنا بجواز الاكتفاء بالشبهة المحصورة ايضا الى ان يلزم منه العمل بالحرام لا يتم الكلام هنا لان الحرج باب الرخصة
في ذلك هو المعارض وحضور من لا يوجد له معارض لو انه يطرح الاستناد في غاية الندرة وان كان في اول امره والحاصل ان
الحجية واذا علم ان دليل الحكم المأخوذ في جملة ادلة الادلة المتعارضة المختلفة لا نفس كل واحد منها فلا بد من البحث عن المعارض
حتى يعرف ان العمل بما يراه الراجح في نفسه لئلا يكون موقوفا على الترجيح والا يكون تاركا للاخبار المستفيضة الواردة بالعلاج بالمرجح
فيما لو كان الخبران يقينيين اذ العلم بوجود الخبرين المتعارضين في جملة تلك الاخبار حاصل لنا ويجب علينا العمل بوجود العلم
بالعمل بان هذا الخبر الذي رأيناه من هذين هذا الباب ثم لا يوجب العلم بعدم ذلك لان ورود الخبرين المتعارضين صادق
على واحد منهما على ما في جملة الادلة مع امكان معرفتهما بحيث ما ذكرنا بظهر انه لا يمكن التمسك باصالة عدم المعارض في كل رواية
اذ الفرض ان احاديثنا مستقلة على الحديث الذي لا معارض والحديث الذي لا معارض له وكون الاصل عدم كون الحديث الذي
لا هو ولا معارض له ليس باولى من كونه هو الذي له معارض فيجب اجراء حكم كل من المستفيضين فيه وهو لا يتم الا بعد البحث والتفحص
وحاصل المقام ان حجة الله على العباد منحصرة في النبي والوصي وبعد الفحص عن الوصول اليهما وبقاء التكليف فلا دليل على جواز الاجتهاد
الا على الذي من استفرغ وسعه في تحصيل الظن من جهة الادلة المنسوبة اليهم لا يمكن ذلك الا بعد الفحص عن المعارضات والاعتماد
على التخمينات وسيأتي الكلام في كفاية الظن وعدم وجوب تحصيل العلم عليه اذا تمهد هذا فنقول ان العام المتابع غير واحد
من الادلة واحتمال وجود المعارض له من المناقض الواقع بحيث حكم او المخصص الواقع لبعضه وما كان الغالب في العمومات

في بعضها

لا يجاد المعارض يقتضي تجويز الارتكاب في جميع
ما يرى اعتبار ملاحظة المعارض مع ان الغالب
في ذلك ايضا

التخصيص



التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص فقوي احتمال وجود المعارض من سائر الادلة ونسبته من لا يقول بوجوب التخصيص عن
في العام هو انه يوجب حلب التخصيص في التمسك بالعام لوجوب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة اذ احتمال ارادة خلاف الظاهر
الوضع في الخاص بالعموم على الارادة ايضا ولا يجب في الحقيقة اتفاقا وبين لا يقتضيه الوضع بذلك وكان الكلام العام وفيه اولا ان ارادة
لا يجب التخصيص الحقيقة اصلا بمعنى انه اراد ودون حديث يدل على معنى شيء بعنوان الوجوب ولكن احتمال الحقيقة لا يجاد وجود حديث
اخر يدل على ان المراد بالامر في الحديث الاول الاستحباب فيخصص في الحقيقة احتمال المعارض فلا معنى لعدم وجوب البحث عنه ولكيف يتمسك
غير الاطلاق وان اراد انه لا يجب في الحقيقة طلب المجاز اذا لم يكن هناك ظن بوجود المعارض من الادلة بل ولا احتمال بمعنى ان
تخصيص لاحتمال قيام قرينة حالية او مقالية دلت على ارادة المعنى المجازي من الكلمة ونحو صحيح وكذلك العام ايضا من هذه الجهة فانا لا
نخصص في العام عن التخصيص لاحتمال ان يكون المراد معناه المجازي بل لان وجود دليل خاص يرفع الحكم بعض افراد العام يحتمل
او مظنون وان الى مثل الى حصول التجوز في العام بعد ظهور فتنس اهل التخصيص لا يوجب كون الكلام منه مقصودا بالذات وثالثا
العام من جملة الادلة اكثر فتحصل الوجود المعارض خصوصا بالجهة دون سائر الادلة وفاسيا على ومن تسليم كون الجهة عن العام من جهة
ملاك الادلة وحقيقته والاحتراز عن التجوز ولكن نقول ان الاتفاق الذي ذكرتم لا يدل هو الفارق بين انواع الخطاب لعدم تحقيقه
فيما نحن فيه بل التحقيق خلافه فقد ادعى جمع من المحققين الاجماع على وجوب التخصيص فحصل الفارق وبطل القياس مع ان الفارق
موجود بوجه اخر وهو تفاوت الخطاب في الظهور الذي اهم اختلفوا في ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة فنقول هنا ان استعمال
العام في معناه المجازي بلغ حد الاشتهار الى ان قيل ما من عام الا وقد خص بخلاف سائر الخطاب فان ثم تقول بترجيح المجاز المشهور
فلا اقل من التوقف فالغلبة مرجحة للتجوز واصالة الحقيقة وعدم التخصيص الحقيقة فيصير مجملا فيحتاج الى التخصيص بخلاف سائر
الخطاب فان الحالة ليس فيها الا الجواز التخصيص بعد بل اكثر الالفاظ محمول على الحقيقة وما يقال ان اكثر كلام العرب مجازات فهو امر في
ليس على حقيقته ومما يوضح ما ذكرنا انه لا يجب التخصيص عن احتمال سائر المجازات في العام ايضا كما اذا احتمل اطلاق العام على تخصيص
ما معين جميع اوصاف فرد العام فذ اقبل اجاء العام فيحتمل ان يراد منه زيد باعتبار ان علمه مساو لعلم كلام بعلاقة المشابهة عن عقل
الزيد منه اصرح او حكمه او تنبيه بعلاقة المجاورة او الحقيقة ونحو ذلك بالحمل على حقيقته من هذه الجهة بخلاف احتمال
مجرد التخصيص بارادة بعضهم دون البعض وكانه عقل من نظر في هذا الاصل من جهة الغفلة عن تفاوت المجازات او عن
ان كلام في الخاص عن المعارض من حيث انه معارض لا في طلب المجاز من حيث انه طلب المجاز ونوعه عرفت امكان اجتماع ثلثة
واقوال فتامل فيما ذكرنا الجمع لا مضاد فيه حقيقة ما يقول وما الدليل على كفاية الظن بعد وجود المخصص بعد التخصيص فهو الدليل
على كفاية الظن في مطلق معارضات الادلة وهو ان ضرورة بقاء التكليف وعدم السبيل الى تحصيل الاحكام الواقعية بعنوان
اليقين بعد وجوب العمل به وان رفع امكان الوصول اليه في بعضها لان الحكم الذي يمكن ان يحصل فيه العلم ان كان مركبا فكان
بيانا للعبادات المركبة فتحصيل العلم بالجزء ليس تحصيلا للعلم بالكل وما يعتبر لكن الكل ليس على جزئها هو والجمع وتحصيل العلم بالكل

هذا اختصار مختصر فيما ارد الاولى بوجوب
التخصيص عن المعارض

ان مابلغ العدد وان كان بسيطا وكان هو نفس الموكب استفراغ الوسع في تحصيله انما يكون بعد تتبع جميع الادلة وهو مستغرق
الاوقات غالبا مفوت للمقصود مع انه عسر عظيم وحرج شديد وهما منفيان في الدين بالاجماع والايات والاخبار
فثبت كفاية العمل بالظن مطلقا فتقول وفي باعث نيران العلم بعدم المخصص في العام غير ممكن غالبا وتحصيل ما يكون فيه
العلم مستلزم لتفويت العمل واكثر العمومات بين التقرير بين مع ما توهم ان ذلك يقتضي جواز العمل بالظن في البعض
دون البعض وان العمل بالظن انما هو فيما لم يكن تحصيل القطع وهو مخالف لما هو المعهود من طريقتهم في النظر من جواز
العمل بالظن وان امكن تحصيل العلم في بعض الاحكام ايضا فان الواقع هو الاستدلال ان العمل بالظن في الكل انما هو لاجل ان
تحصيل العلم انما يكون فيه الصور النادرة توجب تفويت العمل الاكثر والعسر والحرج لا انه لا يجوز العمل بالظن لانه انما يكون القطع
واما ما يكون ان يوجد المقتضي لعدم تحصيل القطع بعدم المخصص في العمل على العام في حال العمل بالظن مشروط بعدم امكان
تحصيل اليقين وهو ممكن لان مانع البحث فيه كان مما يتبلى به عموما لعادة تقضي باطلاع الباحثين عليه وتنبيههم
على وجوده وعدمه واما الذي ليس من المتابعة فلجريان بعد البحث يحصل له القطع بذلك اذ لو كان مخصص لذكره وتنبيه
مع ما فيه من منع حصول القطع في المقامين اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود ان اشتراط العمل بالظن
بعدم امكان تحصيل اليقين لا دليل عليه اذ اليقين يحكم الله الواقعي لا يحصل بالقطع بعدم المخصص اذ عدم المخصص لو سلم
القطع به فمن لا امر ايضا فكيف يحصل القطع بان المراد من العام جميع الافراد بل العلم كان في مقام الخطاب قرينة
حالية اقتضت ارادة البعض مجازا مع ما في سند العام ودلالته من غير جهة العموم والخصوص ايضا وجود من الاحتمال
يمنع عن القطع بحكم الله الواقعي وهكذا الكلام في سائر الادلة بالنسبة الى المعارض وبالجملة وجود المعارض بعد من احد
اسباب الخلل كما اشرنا سابقا فاذا وجد اثر بعد حصول القطع بعدم المعارض او المخصص يحصل القطع بحكم الله تعالى جزما
من القول والكتاب من جميع الخلل في المتن والسند وسائر كيفيات الدلالة لم يبق الا ان يكون عمومه وعدم
اشتماله على قطعية بعض مقدمات الدليل اذا امكن مع عدم افادة الدليل الا الظن ترجيح بلا مرجح فان قلت ان ما ذكرت
يوجب الاكتفاء بمطلق الظواهر في حكم الله الظاهري فلا يجب البحث عن المعارض اصلا فضلا عن تحصيل القطع قلت
ان المراد من الظاهر الراجح الذي لا مرجوح خلافه ولو بعد ملاحظة احتمال المعارض احتمالا راجحا لا يبقى ظهور في دلالته نعم
الظواهر في نفسها مع قطع النظر عن احتمال المعارض ظاهرة في مدلولاتها وهو لا يكفي لنا نعم ما هو يكون لاصحاب الائمة
والحاضرين مجلس الخطاب ومن في زمانهم وشابههم فدليلنا على الحكم هو ما يظهر من ملاحظة مجموع الادلة بعد البحث
والتفحص لا كل واحد مما يكون ان يصير دليلا وكيف لا يجب في الحكم بذلك الظهور القطع بعدم المعارض بل يكفي الظن ثم ان
بعض اهل المتاخرين خبط خبطا عظيما وتبعه بعض من تاخر عنه وهو انه منع عن لزوم تحصيل القطع والظن
كليهما في طلب المعارض في جميع الادلة من السنة والعام وغيره واستدل على ذلك بوجوه الاول ان اصحاب المسائل بين الجانبين

وفي

وفي المسائل من اصحاب الائمة والتابعين لم يطلب في المسئلة الموقف من صاحبه حتى يبحث وينقب عن المعارض والمخصص
بل سكت او تكلم بالقبول وكالنقل البالغ حد التواتر اجماعا على عدم البحث عن المخصص والمعارض وان بعضهم على ذلك
ايضا وقال ايضا الاصول الاربعة التي لم تكن موجودة عند اكثر الاصحاب بل كان عند بعضهم واحد وعن الاخر اثنان
او ثلثة وحكى الائمة كانوا يعملون بان لا مخصص ولا معارض في الاغلب باصدره ولا يتم البحث عن المخصص لا يحصل فيها
فلو كان واجبا لامرهم الائمة بتحصيل كل ويعبر عن العمل ببعض ما الجواب عن الاول بعد تسليم هذه الدعوى بعلمه
ما من التفاوت الظاهر بين زماننا وزمان الائمة وهذا الكلام يجري في خطاب الائمة عليهم السلام اصحابهم ايضا حيث
لم يسئل الاصحاب عنهم عن المخصص وقرروهم على معتقدهم من العموم وتقريرهم ونقول ان الاستدلال
بالعموم غالبا ليس في جميع الافراد وكذا خطاب الائمة عليهم السلام بالنسبة الى اصحابهم قد يكون الخاطر في ذهن
الاصحاب هو طائفة من افراد العام المطابق لخطاب الامام ثم وكان ذلك موضع حاجة وبين الخصوص في موضع
اخر وكذلك المتاخرين والباحثين كان تراجعهم في طائفة من افراد العام وكانوا غافلين عن العام فيما سئل الاصحاب
بذلك كان ذكرت وذلك لا ينافي تخصيص العام بالنسبة الى غير تلك الافراد اذ العام المخصص يجري في الباقي كما هو
تحقيقه فرادنا من قولنا اذا يجب في العمل بالعام البحث عن المخصص العمل بعد في جميع الافراد ويدفع الاشكال الطارئ
من جهة شيوع التخصيص وغلبته بالفحص عن المخصص في الجملة اذ الظاهر وجود مخصص ما فلا دليل على وجوب الفحص ايضا
من ذلك لا الحال لا تتعلق الا الاثر الحقيقي لا مع احتمال وجود مخصص اخر راجح على عدمه بالخصوص وليس ذلك من
باب من التخصيص الراجح بسبب القدر بل من جهة تعلق وجود المعارض الدليل ثم ذلك وقال وحتى يتحقق ان
وجود مثل ذلك الاجماع لا اصل لها ولا حقيقة مع ان ورود في الاخبار ما يدل على ذلك مثل رواية سليم بن قيس الهلالي
في الكافي عن امير المؤمنين حيث اجاب عن اختلاف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله في اخرها فان امر الله تعالى مثل القرآن منه
ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله الكلام له وجهان وكلام عام وخاص مثل
القرآن الى ان قال فانزل الله على رسول الله صلى الله عليه وآله القرآن الا انه يأمر ايضا املاها على تكلمه الحفظ وعلمه تاويله وتفسيره
وناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه وخاصه وعامه ومثله في الخاص والعام الحديث وفي معناها غيرها وظاهرها لزوم معرفة الجميع وعدم
ملاحظة الجميع ان في الايات والاخبار عاما وخاصا وكذلك لا يدفع الاختلاف والجواب لا يلاحظ اولا ما ورد من بعض العام
والخاص بكيف يقال انا لم نؤمر بالبحث عن الخاص واحاديث الائمة مثل احاديث الرسول صلى الله عليه وآله وقد قال الصادق عليه السلام في
زرارة بن قرة المروية في معاني الاخبار انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلام ذو وجوه فلو شاء
انسان ان يتكلم بكلام كيف شاء ولا يكذب ويدل على المطلوب ايضا الاخبار المستفيضة الدالة على عرض الاخبار المخالفة
على الكتاب والقرب ان موافقة الكتاب وعلى ما لا يعلم الا بعد معرفة عام الكتاب وخاصه ومعرفة ذلك في تمام الكتاب

لازم كما يستفاد من الاخبار فيستلزم ذلك لزوم معرفة عام الخبر عن خاصه ايضا وهو معنى البحث عن المخصص واما
الجواب عما ارده بعضهم فنقول مضافا الى ما ظهر مما تقدم ان الاحاديث المجتمعة عندنا من الكتب الاربعة وغيرها
اكثر مما كان عند كل واحد من اصحاب الائمة عليهم السلام الاصول بلا شك وريب ومع ذلك فالفروع المذكورة في
كتب الفقهاء انما يتبين الخصوص اكثر مما وجد غير المعنى غرائب شتى ومالم يذكروه في الكتب الفروع وما يقدر يوما
فيوما اضعاف مضاعف ما ذكروه بل لا يتناهى ولا يبعد لو كان يلزم عليهم تبليغ احكام الجميع بالخصوص فيلزم
انهم عليهم السلام العياذ بالله قصروا في ذلك لعدم تبليغ ذلك في الجميع جزما فظهر انهم اكتفوا في جميع ذلك بالاصول
المعلومة اليها بقي لهم علينا ان علمنا الكم الاصول وعلمكم ان تفرعوا وهذا من اقوى الادلة على جواز العمل بالظن في الاحكام
الشرعية اذ غاية ما في الباب جعل الفرع من جزئيات اصل وقاعدة ولا ريب ان ذلك العام والقاعدة على جزئياتها
ظنية فنقول ان الواجد للاصل والاصلين من اصحاب الائمة عليهم السلام كان عالما بالاصول الاصلية التي هي امهات
المسائل اصولا اصولا اثر التردد حوالي نقض اليقين بالشك وعدم العسر والحرج وعدم التكليف بالايطاق واصالة
الاباحة فيما لا ضرر فيه وقبح الظلم والعدوان وكالاخبار ونحو ذلك وبينوا لهم في جواب مسائلهم كثيرا من الخصوصيات
وكثيرا من العمومات الواردة في الكليات ولم يظهر من حالهم ان تلك العمومات الثابتة في الاصول كالاصلين كانت الجاهلة
لم يحيلوا الى ادلة التخصيص لعلو الرواة كانوا يعلمون ان مرادهم عليهم السلام من تلك العمومات لا سيما الاصل الباقي بعد التخصيص
كما اشرنا اولا ان الخاص من المخارج والتخصيص على جميع الجزئيات ليس بواجب على ما بينا واحتمال وجود مخصص آخر
ما في وجوده لا يضر كما بينا لان الظن بالعدم كاف بل يكفي اصالة العموم مع ما يظهر من حال اصحاب الاصول الجاهلين انهم
يظنون بوجود مخصص او معارض في سائر الاصول وعلى فرض الثبوت انه كان متمكنا من الرجوع اليه ولم يفعل وعلى
فرض ذلك ان الامام عليه السلام اطلع عليه وقرره وكل ذلك وما هو اليه يشير على ما يخالف زمانا فان وجود المعارض في جميع الاصول
مما لا يعتريه ريب ولا يعتريه شك فكيف يقاس بزمان اصحاب الائمة عليهم السلام واجرى ان اخذ هذه الكليات من تتبع
وعرفهم بطريقة الفقهاء ما يقضي منه العجب ومما ذكرنا ظهر ان عدم اطلاع الامام عليه السلام بتحصيل سائر الكتب لم يكن لاجل
ان المخصص او المعارض لا يجوز الرجوع اليه مع قيام الاحتمال الراجح اذ لعله يعين على ذلك وانه اذا اشكل عليه لا مرفي العام
يرجع الى الامام عليه السلام وفي ارشاد الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وبه لا استدلال انه لولا مفهوم التثبت عند مجيء العدل لوجب
عن المخصص تثبت وان تثبت وفيه ان الظاهر من الاية لزوم التثبت في خبر الفاسق الذي تفهم منه مراده بعنوان القطع
لا الظن في انه هل هو عارض صادق او كاذب والمخصص والبحث عن المراد من خبر العدل اذا كان به ما لا يعين ظاهره حجة
مساو لليس بشاق انه هل هو صادق فيه او كاذب والحاصل ان خبر العدل لا يتناول في خبره من حيث احتمال الكذب بل الاشتباه
والنسيان اما صرف فهم المراد ولم يظهر من الاية تعميم كما لا يخفى لا يقال ان هذا التبين في خبر العدل مطلقا لا في الكذب فقط

بالخصوص

والاصل عدم الاطلاق لانه يقتضي عدم
التثبت في خبر العدل

لانا نقول انا نقطع الاطلاق بالنسبة الى عدم التبين حتى نطالب بدليل التقييد بل نقول المتبادر من الاية التقييد بالكذب مكاوة مع آخر
يدل على المستدل الفقير لجميع العدول فان قيل ان الجواب خرج بالاتفاق وبحكم العقل لزوم الحكم من جهل الكلام على بعض المحتملات
مع اشتراك حتى المستدل والاتفاق هنا ولا يحكم العقل بعدم جواز ترجيح العموم لوجود المرجح من نادر العموم كاصالة الحقيقة
وايضا القول بكون العام ظني المجاز رجوع عن القول بكون الالفاظ العام حقيقة في العموم فلنا حصول الاجماع من جهة تساوي
احتمال ارادة الخصوص لاصالة الحقيقة وايضا القول بكون العام حقيقة في العموم كالاجماع المشهور عند من يساوي بين احتمال
مع الحقيقة والنادر الحاصل في المجاز المشهور بالمعنى الحقيقي كالنادر بعد قطع النظر عن شيوع التخصيص وعن هذا ظهر
وجوب العام بعد شيوع التخصيص في المجاز يكون بكونه ظاهرا في الباقي كما هو مخالف الجلي والمشترك وان عمل اطلاقات
الاية حتى بالنسبة الى الوالد فنقول ان ما ذكرناها من الادلة على المختار يقيدها ولا ادلة ريب لنا يصدق على كل من جوز
العمل بالمتعارضين والاريب لنا لا يكون الواجب مطلقا فظهر ان المراد من الاية ان خبر العدل من حيث انه خبر العدل لا يجب فيه
التفحص عن الصدق والكذب وان وجب خبره من حيث انه معارضه عدل آخر فضلا عما كان التبين من جهة هو المراد
الثالث انه لو وجب الاستدلال انه خالي اوجب الخروج عن الواجب ولم يقيده بالبحث عن المخصص ويقطع الجواب
عنه ايضا بما مر ثم ان مناط القول المختار انه لا يحصل الظن بارادة المعنى الحقيقي للعام لا بعد الفحص لا انه يحصل الظن بعدم
الحقيقة ولكن لا يكتفي بهذا الظن بل يوجب الظن الاولي بل نقول ان اصالة الحقيقة ان ادنى الظن فايضا بعد قطع النظر عن
شيوع التخصيص والفرض انه غير منظور فلا معنى لحقيقة المتعارفة بانا نكتفي بحقيق الظن الحاصل من اصالة الحقيقة بل الاولى
يقال ان الظن حاصل مع شيوع التخصيص ايضا ثم ان مطلق الظن كاف حلا فيكفي الاصل لحاوت مراتب الظنون التفاوت
من اثبات الظن المانع العلم ايضا ولو قلنا بانه من الظن لزم الحرج الشديد مع انه ما غير مبين غالبا وما امكن تحصيله فيه فيجري فيه
الكلام الذي ذكرناه في تحصيل العلم ثم ان الظاهر يكفي في تحصيل الظن تتبع كل باب يوجد في كتب الاخبار كل مطلب كلما
يظن وجود المرسوم خليقة في المسئلة فيرجع سائر الابواب وان كان في كتاب آخر مثل ان ملاحظة ابواب الباقي المصلي
فكتاب الصلوة لم يرسوخليقة في ابواب احكام الطهارة وغسل الثياب وملاحظة كتاب الصوم لم يرسوخليقة في احكام الجنابة
الاستحاضة والحيض ونحو ذلك وهكذا وقد صار الان تتبع ذلك سهلا لاستوائه من جهة تنزيل الكتب المنسوبة مثل الكافي
والتهذيب والاستبصار وادنى ذلك اعتبار كتاب الوافي الفاضل الكاشاني وفيه الجامع وكتاب وسائل الشيعة لمحمد بن الحسن
الحر العاملي عظم الله اجورهم ولا يرد في الخفي عن المخصص من ملاحظة الكتب الفقهية سيما الاستدلالية منها فيطلع على موارد
الاجماع وايضا ذلك مما يعين على الاطلاع على الاخبار وخصوصا وعمومها ايضا سيما ملاحظة كتب المتاخرين من اصحابنا
مثل الصدوق والمفيد والسيد والمرتضى وغيرها ولا يجب تتبع جميع كتب الاصحاب من اولها الى آخرها في كل مسئلة وذلك
لكتب الفقه بنوع انه ما يوجب الحسن الشديد والحرج الوكيد المفصل الثالث في ما يتعلق بالمخصص فائدة اذا

فيه نوع تكلف من بعض الفضلاء

تعقب الخصوصات متعددة جملا كانت او غيرها متعاطفة او غيرها وهي عوده الى الكل واحد فلا خلاف في ان
الاخيرة مخصصة بوجوبها انما الخلاف في غيرها وغرض الكلام في الاستثناء ثم قالوا عليه جرى مذهب الشيخ والشافعية
الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وبنوه العضدي لكل واحد وابو حنيفة وتابعه
الى انه ظاهر في العود الى الاخيرة والسيد حكم الى انه مشترك بينهما يتوقف على قيام القرينة والحق ان الوقف فلا يدري
انه حقيقة في ايهما وهذا ان الخلاف موافقا لمقول ابي حنيفة في الحكم وان كان الصافي الماخذ لان الاستثناء يرجع على
القولين الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها لقول ابي حنيفة لعدم ظهوره لها وابو حنيفة
لعدم تناولها هكذا قرره العضدي وجماعة من الاصوليين وليس مرادهم محض الموافقة في تخصيص الاخيرة فان قول
الشافعية ايضا موافق له في ذلك ولا ان غير الاخيرة باق على العموم على القولين محمول على ظاهرها ليتحد في تمام الحكم مع قول
الحنفية لتنافي التوقف والاشتراك بل مرادهم بيان موافقة القولين لقول ابي حنيفة من جهة تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص
غيرها وعدم التخصيص اعم من القول بالعموم فعدم تخصيص الغير عند ابي حنيفة يحمل على العموم والحمل على الظاهر ما لم
الحمل على الحقيقة وعندهما الموقف في التخصيص وعدمه لسبب عدم صيرورة الحال باحدهما مضادم الا مثل
الاجمال الشافعي من الاشتراك فيظهر ثمرة الخلاف بينهما وبين الحنفية في الجزئين احدهما ان غير الاخيرة في التخصيص غير معلوم
الحال عندهما ومعلوم العموم عند الحنفية وثانيهما انه لو استعمل في الاخراج عن غير الاخيرة ايضا فانه يجاز عند الحنفية حقيقة
عند السيد مجازا لها عند القاضي والعجب من الفاضل المدقق الشيرازي حيث نفى الاشكال في مواضعة القولين لابي حنيفة
الثاني في تمام الحكم وقال يجب ان لا يجوز غير الاخيرة ايضا كالعموم لانه صيغة خاصة بعد الترتيب للاستثناء ولم
يتحقق في الكلام دلالة حرف يعارضها وبعد فتعال الخلاف لا يكفي في الصرف عنها والا كان ذلك دليلا على ظهور عدم الاشتراك
ايضا والحق ان اصحاب المذهبين يحتجون بقول في المسألة الاخرى ما ذكره وغيره ثم يظهر من كلام الاصوليين نسبة ذلك
الى صاحب القولين ولا يظهر من كلامهم في بيان الموافقة ارادة ما ذكره بل كلامهم على ما ذكرنا اولا وافق مرادهم جزما
نسبة التخصيص الى الجل من حيث ثبوت التخصيص وعدمه لا من حيث ارادة العموم من غير الاخيرة وعدمه مع ان مقتضى
تلك الاقوال ان الخلاف انما هو في الحقيقة التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل كما يظهر من ملاحظة ادلتهم ايضا كما سيبين
فالقول باشتراك تلك الهيئة حقيقة بين الرجوع الى الاخيرة فقط والرجوع الى الجميع معناه ان تلك الهيئة حقيقة
في كل واحد منهما ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة بقاء العموم على حاله في غيرها والمقرر في كلام من يرجح
بين ان المراد من اللفظ هل هو العمومات المخصصة باحتمال ارادة المعنى الاول من معنيي المشترك او العمومات الغير المخصصة
باحتمال ارادة المعنى الثاني والثاني ان المراد من ذلك اللفظ هل هو العام المخصوص او العام الغير المخصوص عند القائل
في ان العام في هل هو خاص لا يجري فيه اصالة عدم التخصيص وليس ذلك من قبيل العام الذي لم يظهر فيه مخصص بعد التخصيص

الاجماع من العموم الاخير على جواز الرجوع الى العموم في غيره مستند كما هو مقتضى الاجماع

وبالجملة

بالجملة بقي ان الصيغة خاصة بالكل عند ولم يوجد لها معارض فكون العام مخصصا بغيره مخصصا جزما من الخطأ
فيما نحن فيه والشك في ان المراد اي المعنيين لا انه خارج عنهما يمكن فيه باصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص عند
وظن ان ذلك دائم لا يحتاج الى مزيد الاطناب وبالجملة اخذ موضع عدم جابه ما عن غير تحقيق البحث عن الخصوص
فيما يستحيل الى العام المخصوص بالجمل والحاصل ان الاقوال بالاشتراك يتوقف على الحمل على العموم لانه لا يطلق عليه انه
او بعد الطبيعة المعنى الذي لا يزيد تخصيص الكل او ارادة المعنى الذي لا يزيد تخصيص ما سوى الاخيرة والتوقف يتوقف لما
لم يتعين معنى المعنى الحقيقي للهيئة التركيبية حتى يبنى على اصل الحقيقة والاشتراك مع انه يعلم ان اللفظ حقيقة معينة
لا بد من الحمل عليه ولم يبق العمومات على حقيقتها الاصلية حتى يعرض عن حال الحادثات الخارجية وساما بالاصالة العدم
وهنا قول خامس اختاره صاحب الحاجب وهو القول بالاشتراك المعنوي وحاصله ان الاستثناء موضوع لمعنى كلي
واستعماله في اي فرد اي فرد الاخراج حقيقة فاية كلام لا احتياج الى القرينة في فهم المراد لكونه افراد الكلي غير متناهية
وظاهر القول بل صريحه انه لم يعتبر للهيئة التركيبية حقيقة جزئية وزعم ان ذكر الاستثناء وارادة الاخراج من كل واحد حقيقة كان ارادة الاخراج من
الاخيرة فقط ايضا حقيقة فلا يتفاوت الحال بتعقبه لعام واحد او لعمومات متعددة وتعيين لازم من افراده لا
يحتاج الى القرينة لكن لا من قبيل قرينة المشترك اللفظي فانه للتعيين لا للفهم ثم انه مهد لتحقيق ما اختاره مقدمة كلية
بايراد هامع توضيح معنى وتقرير واصلاح وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا
ومعين بالاشارة فلا محذور ما كما لو لم يرد الفاظ الخصوصية منصوص تفصيلا كزيد وضياء الدين والفضل له
اما لا كوضع ما المخصوص المشتق من الحال من الجوهر والجعل وما مد ومحمود فيكون الوضع خاصا لخصوص التصور المحقق
فيما عن تصور الحقيقي والموضوع له ايضا خاصا وهو ظاهر وان تصور معنى عاما تحت جزئيات اضافية وحقيقية
فلا ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما والموضوع
المختص فيه والموضوع له ايضا عاما مثال الاول الحيوان ومثال الثاني الانسان والفرس ومثال الثالث وضع المشتقات
لمعانيها مثل فاعل الذات قام به الفعل والمراد بالوضع الاجمالي هو الوضع النوعي وقد يحصل اجتماع الالفاظ التفصيلية
في الاوضاع النوعية كوضع فعال وفعول للمبالغة فيحصل الترادف في الوضع الشخصي ايضا ولذا يعرف لفظا معلوما
او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء الخصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل
بذلك المفهوم العام نحوها والعام الاطلاقي كافي في الوضع فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا مثال الاول الحروف كالابتداء
من الى وعلى مثال الاوسط في ومنها معنى عام نسبي هو الابتداء والانتهاء والاستعلاء ووضع تلك المعنى لجزئيات
تلك المعاني وهي الفاظ خاصة وهو كما مر مذكور ومثال الثاني نحو وقد وقد وقد وقد لكل معنى مخصوص ومثال الثالث
الوضع الوجهي للافعال الناقصة فانها باعتبار النسبة ومنها ما يوضع عرفي اجمالي وان كان باعتبار المادة من القسم

على الاول من هذين التفسيرين وضعا عاما وللموضوع له عاما وربما يقال ان وضع المشتقات من باب وضع الحروف واسماء
الاشارة وهو غلط والحق ولا باس بتفصيل الكلام فيه فنقول ان وضع المشتقات كاسم الفاعل والمفعول يستفاد على
وجوه احدها ان يقال ان وضع صيغة فاعل مثلا اي كل ما كان على زنة فاعل من اي مادة بنيت اياها كان موضوعا
بازاء تلك المادة المخصوصة وبعبارة اخرى كل واحد من الصيغ البنية على زنة فاعل موضوع لمن قام به مبدا اشتقاق
بعض ضارب موضوع لمن قام به الضرب وقائل لمن قام به القول وعالم لمن قام به العلم وهكذا وهذا وضع عام
والموضوع له عام لان الواضع تصور معنى الوضع معنى عاما هو كل واحد من الذوات القائمة بها المبدا ووضع
بازاء كل واحد منها ما بنيت من تلك المادة على هيئة فاعل وهذا من باب الوضع الذوقي فانه قد لوحظ الانسان الذي
اجاب في نحو الهيئة انما صار مخصوصا لهيئة فاعل موضوع لمن قام به مبدا ما بنيت منه في قوة قولنا كل ما ادخل
زنة فاعل الى آخره فقد تصور الواضع الالفاظ اجمالا لا غير ووضع الهيئة والتفاوت ان يقال صيغة فاعل وضعت لمن
قام به المبدا يعني هذا المعنى من اللفظ وهو ما بنيت على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلي وهذا ايضا كسابقه لكن
المراد بالعام في كلام المحقق العام الاصولي وفي اثناء العام المنطقي لا يبقى ان هذا يستلزم كون ضارب وقائل
مثلا موضوعا لهذا المفهوم الكلي والمفروض خلافه لان معنى هذه الذوات ليس هو نفس هذا الكلي بل يبقى من قام به
المبدا بل معناها من قام به الضرب والقتل ونحوهما وهو من مقتضيات المادة والكلام في وضع الهيئة اذا اللفظ
بواسطة الهيئة فالهيئة من حيث هي لا تدل الا على المعنى الكلي والثاني هو الوجه الثالث الذي لفظ ضارب
موضوع لمن قام به الضرب وهذا الحيثية هو هذا ايضا كسابقه في كون الوضع عاما والموضوع له عاما لكن الوضع
غير شخصي من جهة ملاحظة الخصوصية في اللفظ بل لان السابق فانه لم يعتبر فيه الخصوصية بل اعتبر فيه العموم
فوضعه نوعي وحقيقة الوضع كما الشخصي بعيد اذ لم يوجد هذا فاعلم ان جماعة من الصرفيين قالوا ان وضع المشتقات
مثل وضع الحروف والمبهمات من حيث ان الواضع اللفظ فيها تصور المعنى الكلي ووضع الالفاظ بازائه فالخصوصيات
كالتفاوت ان الموضوع لسوق الحروف كلها والمبهمات هو الجزئيات الحقيقية وفي المشتقات هو الجزئيات الاضافية
وحاصل ان الواضع حين الوضع تصور معنى كليا وهو من قام به مبدا ما وضع بازاء جزئياته الاضافية يعني من قام به
الضرب او القتل مثلا الغائبة متصورة بالاجمال وهو كل ضارب وقاتل ومعنى ما وضع بازائه لا يخفى ان الواضع ان لاحظ
تعلق بوضع الهيئة اي ملاحظة على نحو فاعل لمن قام به المبدا فاذا وضع نوعا كليا منطقيا لمعنى كلي منطقي وكما تخصص
كلي اللفظ في نحو مثل ضارب فكذلك تخصص كلي المعنى في نحو من قام به الضرب ولا يستلزم ذلك وضعا جزئيا
لمعنى جزئي بل الملاحظة ضارب من حيث انه تحقق فيها الهيئة الكلية هو معنى قام به الضرب ومن حيث انه تحقق
فيها الهيئة الكلية المعنى الكلي اعني من قام به المبدا والمفهوم من ذلك تحقق لفظ ضارب اذا اريد كون قام به الضرب

وجعل الالفاظ الذي بل عليه الهيئة هو نفس الكلي ولم يتعرض في باب الضرب والقتل

الوجه في جمع الى باب القاعدة وجعل المشتقات من قبيل الوضع؟

كالا

كالانسان الجزئي في الانسان الكلي على الفرد من زيد انسان والجزئي وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي مثلا وضع اللفظ الكلي
للمعنى الجزئي لان اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال بلاحظة المعنى الكلي وان كان فرضه تعلق الوضع
لكل واحد مما كان على هذا الهيئة من الالفاظ ثانيا وجه من ان لفظ الكلي بعنوان العموم الاصولي لكل واحد من
قام به موضوعا لتلك الالفاظ على تلك الحدود فيهما ايضا فوضع الالفاظ بعنوان العموم الاصولي بازاء المعاني
لان ملاحظة معنى كليا ثم وضع لجزئياته الاضافية وايضا فلا حاجة الى ملاحظة المعنى الكلي في الوضع لجزئياته كما ذكره
من ملاحظة المعنى الكلي في وضع الالفاظ الموضوعة بازاء الجزئيات انما نفع لو اريد تصور الكلي جميع شتات الجزئيات
لكان ان يوضع لجميعها لفظ واحد كالاسماء الالفاظ متعددة مترادفة مثل فرق وفرق وذهب يكون اللفظ المعنى الكلي لا
جامعين لشتات الجزئيات وفيما نحن فيه ليس كذلك لان لفظ ضارب يعني من قام به الضرب وقائل يعني من قام به القول
في تصور المعنى الكلي لذلك فالالفاظ هنا موضوعة بازاء الجزئيات لا اضافية فتوافقا واسماء الاشارة ثم انه قد عرفت
معنى قولنا على ان وضع الذات لا استثناء من قبيل وضع الجزئي عام والموضوع له خصوصيات الاعراض والعروض
ان المستثنى ايضا صالح للعود الى الاخيرة والى الجميع وفرض الصلاحية بان يكون وضع المستثنى ايضا عاما سواء كان
الموضوع له ايضا عاما كالمشتقات والمركبات او كان الموضوع له خاصا كالمركبات من قبيل المبهمات ولا يدان يكون مراده
مثل الموصولات لو بان يكون مشتركا بين معنيين يصلح من جهة احدهما الرجوع الى الجميع ومن جهة الاخرى الاخير فقط
مثل اكرم بني تميم والمعنى الاسود لانه الذي فرض كون شخص من بني اسد مسمى بفارس وفرض وجود الفارس
على الراكب في جميع فلفظ فارس مشترك بين زيد وبين الراكب وانت كما خبير بان دعوى الصلاحية لا يخصص بما ذكر بل
يختلف باختلاف الاوضاع والاحوال فقد يجري الصلاحية الجميع في الاعلام المختصة ايضا وفي اسماء الاشارة ايضا اذا
فرض اتحاد المستثنى مع المستثنى منه اختلافا الجمل كما لو قيل اضف بني تميم واطعم الا زيدا وكالاخير الجميع لا يتم ذلك اذا اختلفت
المستثنى مع المستثنى منه وان اتحدا لكن لم يفرض كون المستثنى مشتركا على النحو الذي ذكر يخرج الكلام عن محل النزاع
ما لو كان المخصوص لها لان يختص بكل واحد من العمومات السابقة ولا خلاف بين ارباب الاقوال في تخصيص الاخيرة
بالنسبة الى هذا المخصص الذي يصلح للرجوع الى الجميع وكذا بان في الصورة المفروضة لا يكون الحكم بالصلاحية ولا الاتحاد
ارادة المعنى الخاص الاخيرة وهذا هو المعنى الحقيقي وحين يصلح الرجوع الى غيرها حينئذ اذا لم يكن هذا التخصيص الجاء وجوب
ارادة الراكب بالفرس والرجوع الى الجنس غير فيفهم من اطلاق الاشتراك في الصلاحية لا يخفى فانه يخرج في الجنس
نحو اضافة ارادة المعنى الحقيقي العلي اذ يصير من باب الموضوع له والموضوع له خصوصيات الاعراض والعروض
والمفهوم نحو قائل والجميع معنى اسد لا الزيدين مع فرض وجود مسمى بزيد واحد في كل واحد من القبائل
ومسمى بزيدين في بني اسد فيتوهم ان الاقرب من المثال السابق لكن ايضا خارج عن المحل لعدم ارادة كل واحد من

العمومات على الامتناع لا على البدل ولان الظاهر انه اراد واصلا غير الخصوص بالفعل لكل واحد لا من الاخيرة لفظا لارادة معنيين
بنا سب احدهما الاخيرة بحيث لا يجوز استعمال الميتى والاخر الجميع بحيث لا يجوز استعماله فى الاخيرة فالاولى بالبحث
ح ان يكون لفظ الخصوص صالح لكن لان يراد منه ما يخص بالاخيرة ولا يكون ارادة فرق بينهما وصالح لان يراد منه ما يخص
بالجميع ولا يكون ارادة الاخيرة فقط منه لا ما هو المذكور فى السنة القوم فى تعريف المتراجع فمن صلاحية مفهوم الخصوص
لكل واحد من العمومات كما هو الظاهر من كلامهم فيجب ان يكون حصول الاشتراك فى هذه الصورة فقط وتعرض على
من قال بالاشتراك وقال وقد انتج بل بطلان القول بالاشتراك مطلقا فانه لا يعرف فى وضع العمومات عاما
كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا والكل من الامرين وغير ان القائل بالاشتراك
يقول بان الاستثناء المتعقب الجمل مشترك بين الامرين بمعنى انه يجعل امرا يريد بذلك الاستثناء الذى يصح الكل
من الامرين الاخراج عن الاخيرة او الاخراج عن الكل بمعنى انا لا نعلم انه هل اريد بالمستثنى ما يصح ان يخرج عن الكل
او ما لا يصح الا الاخيرة ويتفاوتون بحسب وبالجملة هو ان انسب بالرقى التنقيب والتدقيق واسس اساس
التحقيق لكن قد اختلط عليه الشان بعض الاختلاط ولم يفتر امره الى الاتقان فى الارتباط المتهم هو فكره القاصر
والله ولى السرائر والتحقيق عندى انه لا اشكال ولا خلاف فى انه لم يوضع ادات الاستثناء والاخراج لنوع خاص من
معنى خاص بل انما وضعت بوضع عام لكل واحد من الافراد فوضع كلها حرف وان كان بعضها اسما كغير
وسوى واما الافعال فوضعها ايضا حرف لان الاخراج انما هو باعتبار النسبة وهو معنى حرفى ولا معنى ايضا
وان كان لها وضع مستقل ولكن لا بد ان يراد منها فى باب الاستثناء المعنى الحرفى والمستقل غير ليس الا خصوصيات
الاخراج وكون خصوصية الاخراج جزئيا حقيقيا لا ينافى كون المخرج امرا كليا كما لا يخفى والحاصل ان الخيار فى الكلام هو
عموم الوضع فلم يتصور الواضع حين وضع تلك الادوات خصوصية اخراج خاص بل تصور عموم معنى الاخراج
ووضع تلك الادوات لكل واحد من تلك الخصوصيات الاخراج خاص بل تصور عموم معنى الاخراج
ان رجوعه الى الاخيرة معنى حقيقى لم يثبت استعماله ولا جوازه مع قرينة وبيان ما ذكرنا يتوقف على ابتناء
اصول الاول ان وضع الحروف والاسماء الاشارة وغيرها كما حققناه وبيناه فى مسئلة استعمال اللفظ المشترك فى معنييه
ومن القائل غير ظاهر ان وضع الادوات ولكن وضع المستثنى لا بد ان يكون وحدانيا فلا يجوز ارادة الاخراجين
من الادوات ولا ارادة فردين من المستثنى والثانى ان اهل الاخراج هو جواز كون كل من الجمل صورة الاخراج على البدل
لا كون المجموع صورة الاخراج كما يفهم من تفسير المصنف لقول الشافعى من ارادة كل واحد لا ارادة المجموع ويدل عليه
المثال الذى ذكره السيد بقوله اضرب غلمانى والق اصدقائى الا واحدا فان اخراج الواحد من كليهما
اذا لفظ واحد موضوعة لمفرده ما يظهر الخاطب فى اختيار احد فردين اذا قيل جئنى بواحد لا يجوز عن المفرد

فلا يجوز جريان الكلام والبحث فى هذا المثال لا بارادة واحد من الاصدقاء وواحد من الغلمان فيتبادل ارادة الاخراج
بالنسبة الى كل منهما فى الواحد من يقول بانه يرجع الى الجميع يقول ان المراد اضرب غلمانى والق اصدقائى
الا واحدا منهم وان ضرب الجميع بالجميع لا كل واحد لكن اخراج واحد من المجموع الثالث ان جعل قول القائل لا اكلت
ولا شربت ولا نمت الا بالليل بمعنى ان اصل هذه الافعال لا يجوز الا بالليل يجاز وخروج عن الاصل لا يصار اليه الا بدليل
وايضا جعل قول القائل لا العلماء بعد قوله اضرب بنى تميم واهن بنى اسد واشتم بنى خالد راجعا الى الجميع انما
هو لاجل ان الجمع المحلى باللام حقيقة فى العموم واراده علماء بنى خالد فقط منه يوجب التخصيص وهو خلاف الاصل
ولكن يجاب بضرورة تخصيص بنى تميم وبنى اسد وارادة هذه الجماعات من مجموع الجمل فالامر بين وغير بين
مجازات ثلثة اذا تحقق هذا فنقول كل استثناء يستدعى مستثنى منه واحدا فلا بد ان يكون كل واحد من المستثنى
منه والاستثناء والمستثنى وحدانيا فكما لا يجوز استعمال اللفظ المشترك فى اكثر من معنى كما حققناه فى محله ولا اللفظ
فى معنييه الحقيقى والمجازى كما بيناه فكذلك لا يكون ارادة فردين من الهيئة المشكلة المفردة ولو على سبيل البدل ولا يجوز
ارادة الارجاع الى اكثر من جملة فلا بد من ارادة معنى عام منتزع من الجمل السابقة مثل هذه الافعال وهذه الجماعات
ونحو ذلك وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل وان كان القرب منها الاخيرة فترجيحها اليها من جهة انه فرد من افراد
الاستثناء لا من حيث انه خصوصية الاخيرة ولا نحكم بالخروج فى غيرها كلو خلاف الوضع وخلاف الاصل والحاصل انه
اثبت من الخارج كون المقدر بالسابقة فى حكم الواحد فلا اشكال فى الرجوع الى الجميع وانما حقيقة ايضا وان حصل
التجوز فى بعض اجزاء الهيئة التركيبية كما انه اليه فى المباحث السابقة ولكن ليس من محل النزاع فى بحثنا لان النزاع انما
هو فى ارادة كل واحد منها على البدل ولا اشكال ايضا لا حقيقة ولا مجاز وحاصل الفرق بين ما اخترنا وما اختاره
صاحب المعالم ره هو ان يقال ان الواضع تصور معنى الاخراج من المتعدد بعنوان العموم ووضع ادوات الاستثناء لكل
واحد من خصوصيات افراده فيشمل المعنى العام المتصور ما صدق على الاخراج من المتعدد الواحد ولا اخراج عن
المتعدد المتعدد على البدل ومن المتعدد الواحد بالواحد ومن متعدد واحد من المتعددات مثل الاخيرة فقط ولكن الخصوصيات
الموضوعة بازائها يحتمل خصوصيات جميع هذه المفاهيم فاستعمال الاستثناء فى اى من المذكورات كان حقيقة وان احتاج
الى التعيين الى القرينة وعلى القول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد ووضع الفاظا بازائه ليس المعنى
العام المتصور الا مفهوم الاخراج عن متعدد واحد سواء كان واحدا بالنوع او متعددا تناولت ما الواحد بمجاز الكلى
الافعال وهذه الجماعات ويكون الخصوصيات الموضوعة بازائها هو خصوصيات هذا الكلى ويدل على ما اخترناه
تبادر الوحدة وعدم تبادر الاخراجات المتبادرة فيكون فى المتبادر مجازا ان صح وكما انه لا يتبادر من قولنا جاء رجل
الا رجل واحد وان كان قابلا لاستعماله فى كل واحد من افراد الرجال ولا يجوز ارادة احاد كثيرة على التبادل من

لفظ رجل يكون وضعه رجلا بإزاء حقيقته فلك لا يتبادر من قولك اضرب غلامي والى اصدقائي الا واحدا لا الاخراج
واحدا ما من الغلمان او من الاصدقاء واما خصصنا الاخيرة واخرناه عن جهة جاء سببه مثل الضرب او الاجماع والا كان
الى الاول فقط ايضا جاز ان يكون الحقيقة لا تنزل من افراد الاخراج واما احتمال في العام فلا يدل لسعيد دليل منع كون
العموم المتصور بين الوضع شاملا للصور المذكورة المتقدمة وعدم الوضع لافراد ذلك العموم الكلي في اول الكلام لا يقال
ان الوضع انما هو لافراد الاخراج عن المتعدد ومطلق ولا تقييد فيه وما ذكر من اعتبار الوحدة خلاف الاصل فلا دليل
عليه والوضع للمهية يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة لانا نقول انا لا نسلم ان الواضع اعتبر الوحدة حقيقة
انه خلاف الاصل ولا دليل عليه بل نقول انه لم يثبت من الواضع الا الوضع في حال الوحدة لا بشرط الوحدة لما ذكرنا في بحث
المشترك اجمالا وانه يحتاج الى الدليل فما ذكرناه معتبر فيه ولا مطلق المعتبر لشرط الوحدة ولا بشرط عدمها لما كان
على التوظيف والتوقف مع انا ندعي انا ندري انه يتم وهو دليل الحقيقة فما ذكرنا وقوله بما ذكرنا اطلاق ما ذكره صاحب المعالم
واما اطلاق من سواه لا اقول رفع ما ظهر مما ذكرنا ظهر مما سيأتي في فصل ادلة العموم اخرج السيد الرضي رحمه الله وجوه ضعيفة قد ردها
وجهان كالاول حسن الاستفهام بان المتكلم هو اراد الخصوص لا بقوله او الجميع وهو مردود بما يحسن على القول بالوقف
وعلى القول بالاشتراك المعنوي ايضا فانه اذا قال لانسان جاء رجل الاصل عدم تخصيص ان يقول عن الرجل وثانيها ان
الاصل في الاستعمال الحقيقة ولا ريب في استعمال الصيغة المعروضة في الاخراج من الكل من كل في قوله تعالى او لئك عليهم
عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا وكالاستثناء عن
الاخيرة اعني كل في قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة ليس هي وفيه ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده
من غير قرينة على المجاز وفيه ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما مر في محله وثالثها تعيين الوجوه الصحيحة لقرينتها
وهو فلتة الاولى لان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم المفرد وقد رد على وجهين الاول ان الجمل في قولنا رأيت الكم
اياه وضرب اخاه وقتل عبده في قوة قولنا رأيت فعل جزء الاخال فكما ان ما يلي الجملة الواحدة من المخصصات يرجع اليها
فكذا ما في حكمها وفيه منع واضح لان العطف لا يقتضي الا مناسبة ومغايرة ما وجوب اعطاء كل ما هو في قوة يخص
حكم ذلك الشيء ثم والقياس دقيق سيما في الفرع والثاني ان حكم الجمل المتعاطفة حكم الالفاظ المفردة فان قلت اضرب
الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الكفر تاب في قوة قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا قلت وسلمنا وفيه منع ما تقدم من
المنع ان ذلك مبني على كون ذلك متفقا عليه في المفردات والفرع مرجوح وايضا الثاني ان الاستثناء ايضا يعتبر الله
اذا تعقب جملا يعود الى الجميع بلا خلاف فكذا الاستثناء يجامع كونه استثناء وغير مستقل فيصير كونه استثناء
ثم ولو سلم فلا جامع فاندفع وفيه جواب بان ذلك من باب الشرط لا الاستثناء وذلك يجوز في الشرط وفي تعريفه والجواز
في الشرط لا ما منوعان وبيان كونه ليس بشرط ان الفكر من الشرط هو التعليق كما مر ولا ريب ان هذا الكلام لا يدل به

تعليق

تعليق العقل على المشيئة بلا ريب وكثيرا ما يذكر في الخزائن المقطوع بفعلها والمذكور ذلك من باب التسليم والتوكل وبان الاستثناء
بالمشيئة ما ليس عن مشيئة الله وارادته وقد قدر وعن جهة امتثال الامر لما يعتبر المقصود وبالجملة الوارد منها ايقاف
الكلام من الفعل والمضي في فاعل العقل كذا غلوا ونحو جاء في نصر ان يصدر والفعل صدر لا يكون الا بمشيئة الله فهو بانه في
الايقاع شائع في الوقوع لعدم الاعتماد على نفسه ويدل على ذلك انه يستعمل في الماضي ايضا مثل قوله تعالى ولا تقولن
لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله مع ان كلمة ان يصير الماضي مضارعا ومراد القائل الخ والزيادة ومراده من التعليق بالمشيئة ان حصول
الفعل كان بمشيئة الله وتوفيقه واما بيان كونه ليس بالاستثناء في عدم اشتمال الرجل يتبين من ادواته ولو تكلف بتأويل الشرط
بالاستثناء بان يقال معناه كلا ان لم يشأ الله فيصير الكلام السابق في الشرط من ان الشرط المراد انما هو الايقاع عن
الفعل والمضي لا التعليق ثم قد يستعمل هذه الكلمة في الشرط الحقيقي لوارد بين التعليق كما في صورة الشك وعدم حصول
الاسباب الظاهرة الغالبة الموجبة لحصول المسببات مثل ان يقال عن جامع امرأة من هل انفق منك وارد في الرحم فيقول
الشاهد انفق وان لم يشأ لم ينفق وهذا ليس من باب الحذف لما في استعمال تلك الكلمة كالاحتمال ثم ان كلمة الاستثناء
اطلق في عود هذه الكلمة الى الجميع ان ذلك مستلزم لعوده وانتفاء الاجماع على ان مراد كل من تكلم بهذه الكلمة في الصورة
المذكورة هو الرجوع الى الجميع خلط من الكلام لا ان يقال المراد الاجماع في كل ما ورد في كلام الشارع او يقال ان
المراد لزوم حمل كلام المسلم على ما لا يكون من فروع الايمان والحق كل ذلك هذا بهذا الامر الثالث ان الاستثناء صالح للرجوع
الى الجميع والحكم بارادة البعض يحكم فيجب عوده الى الجميع كان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من الآخر
تناولها الجميع وبقرائن الصلاحية للجميع لا يوجب خصوصه فيه بل انما يوجب الخصوص والتعيين موقوف على التعيين
الدليل واخراج كلام الحكيم عن الفوضوية وعن الاهمال بجعل مختصا بالجزء وان لم يكن من باب التعيين فلا يوجب الاخراج
الباقي عن العموم الذي هو مقتضى الصيغة سيما اذا كان مواقعا للاصل ايضا والقياس الفاظ العموم في غاية الغرابة فان
ذلك انما يقع بالوضع للرفع الحكم ثم يتم هذا القول القياس في قول النكرة المنتشرة والجمع المنكر وغيرها مما يرجع الى العموم
في جعل الفاظ كما يناسبه في عموم الكلام الحكيم عن الفوضوية رجع انه ابطالا يرجع لحصول الفائدة فاذا حصل الفائدة بالافراد
الباقية اولى من ايجاب الجمع فلا ضرورة الى الحمل على الجميع وقد يتوهم على القول بالاشتراك ان الظاهر العود الى الجميع فلا يتوقف
على القرينة نظرا الى غلبة الوقوع وهو مع ما يرد من منع الغلبة غير واضح لما اخذ وقد اشرنا الى تحقيق معنى التبادر ان
الظهور الحاصل من الغلبة لا يكفي في الترجيح في امثال ذلك ثم هذا اصل الموقوف في ترجيح الجانب الراجح الشهود على الحقيقة
النادرة ولكن اطلاق استعمال بعض معاني المشترك لا يوجب ترجيح ارادة تمرين باء الدعوى الى انها مجاز لا اطلاق وعام
نقف على قائل به والسرقة ملاحظة الغلبة في جانب المجاز وترجيحه على الحقيقة او الوقف في ترجيح هو احتمال حصول
الفعل وعدم الحقيقة وهو ضعيف فيما اخص غير اذ كثرة استعمال لفظ العين في الباصرة والباصرة لا يوجب ضعفها وكذا انها

بما يرى فعله لكن يظهر من نفسه

قال الفخر ولا يتبين عليه ذلك لما الحاد
ليس انما ما ان الاستثناء
ان يعود الى الجميع
اراد الفصل الخ والزيادة

على الاصح وكذا من معانيها الحقيقية والاستعمال في المعنيين الاولين لم يحصل من جهة مناسبة وفي المعنى الثالث لها وعلاقة
كما كان ذلك في المجاز المشهور فلم ذلك ايضا الحنفية بوجوه منها ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول
فالدليل يقتضي عدم تركنا العمل به في الجملة الواحدة لرفع مجاز والمجاز يبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما
خصصنا الاخيرة لكون القرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة واعترض عليه بانه اذا كان المراد مجاز القدر الاستثناء
للاصل انه وجب القول في لفظ العام فهو مسلم سيما على مذهب الجمهور وكل تعليل بغاية الحكم الاول فيه اذ لا مخالفة
فيه الحكم الاول على حاله ولا تعرض الى وجوه تقرير المجاز الاستثنائية كما مر سابقا واما تعليل ترك العمل في المجاز الواحد
برفع مجاز المجاز فغلط لان لا تعرض الواضع ومخصصه الغير على جواز الخروج عن اصالة الحقيقة والمجاز في مقام التقرير
مع ان تخصيص المجاز الاخيرة مقطوع به ولا حاجة بنا الى التمسك برفع المجاز لانه لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لجاز
في المتصل ايضا والتعلق به ايضا وان كان المراد ان ذلك المتكلم بالهام ارادة العموم وارادة الخصوص فرد والاستثناء مستلزم لا
بعضه ولا يسمع الانكار بعد الاقرار فلا استثناء مخالف للاصل يحتمل هذه المعاني اولى ارادة العموم بعد ما بينا من
الظهور مستحيل والاستثناء مزيل له فهو مخالف للاستصحاب فيقرر ان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به بناء
من الواحق فلا يجوز للسامع ان يحكم بارادة العموم حتى يتم الكلام ولو كان يجوز صدور اللفظ مستعملا في المعنى على الحقيقة لكان
التصريح خلافه قبل فوات وقته صادقا فيما لم يوجب رده ويتمشى ذلك في الاخيرة ولا يمنع في ذلك رفع مجاز والمجاز
لما مر فاذا تبع الفراغ لم يجز للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال لكن لما كان الحمل بالاخيرة محققا الزوم على
كلا التقديرين لجزم بتمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل ويعلم من القول باختصاص الاخيرة في تعين القول
ويمكن تصحيح الاستدلال على كلا التقديرين في المجاز اما الاول فنقول في تقريره ان المراد ان المجاز الاستثنائي لما كان
ظاهر جاء الشافعية وجب اخراج الكلام عن ظاهره بما مر التقريرات المتقدمة في مجاز فالمعنى من التعليل ان الواقع على
التجوز هو مجاز القدر الاستثنائي للحكم الاول فاهر لا يجوز جوازه في مجاز المخالفة الظاهرية النفس الامرية فمنع المخالفة المنفي
الامرية بعد العقول بالتجوز الناشئ عن توهم المخالفة وحصول المخالفة الظاهرية غريب وابطال العلة بمثل هذا الاشكال
عجيب فعلى هذا يكون تقديم العنوان ايضا بان يقال الاستثناء خلاف الاصل ومعنى موجب خلاف الظاهر ظاهر مخالف
للحكم الاول فيلزم ايضا ارتكاب خلاف ظاهر سواء كان ذلك هو التجوز في لفظ العام او اصل الامرين الاخيرين ولا ريب
ان كلا خلاف الظاهر لان المستدل لا يتم ثبوت الخصوص من الواضع وان الاستثناء وضع لاخراج من المقدر وان
يصير قرينة للمجاز لكن التقدير المسلم اثبات هو ما تعلق بمقدر خاص واما الورود استثناء ومحمل المقدرات ولم يعلم
متعلقه فلم يظهر من الواضع الخصوص في تعليقه بها لكن وقوعه في كلام الحكيم لا بد ان لا يكون لغوا فيصير من باب
المجاز والعقل الحاكم بنفي اللغو عن كلام الحكيم يحكم بوجوب الحمل واحد من المقدرات لا ان يؤتى منها لان مقتضى الاصل

التعلق

التعلق بالكل ورفع المجاز بتخصيص الاخراج الى الواحد ثم تعيين ذلك البعض ايضا يحتاج الى دليل فيتمسك فيه بالاقرب
والخصوصية والاجماع ونحو ذلك فالتمسك برفع المجاز ليس لاجل تصحيح اصل التعليق في الاستثناء فانه كما ترى اذ
من جهة الواضع ولكن تخصيص الاخيرة ايضا ليس من جهة رفع المجاز بل فهو يقوى ايضا بل انما هو من جهة الاقرب
ونحوها فيه مقدمات تكثر اعتبارها المستدل ويغفل عنها المعترض واما العلاقة التي ذكرها المعترض من اعتبار
ان عدم سماع الاستثناء المنفصل عن المطلق انما هو لعدم ثبوت الخصوص من الواضع في اصل تعليق الاستثناء وفي
فاصل ترتيب الكلام فيه غلط مخالف لضوابط الوضع بخلاف ما نحن فيه فان استعمال بعض العمومات المقدرة صحيح وارد
في كلام الفصحاء لكثرة الاجمال فصار مثل المجازات فلا يلزم رفع القبح عن كلام الحكيم ودفع لزوم تاخير البيان
عن وقت الحاجة من الاجماع الى اصل العمومات والتمسك وتغير عن اكثر مقدرة الاصل ولا كتفاء بالاخيرة اما الاول فلبين
واما الثاني فخصوصا ان توهم التناقض وظهور المخالفة للحكم الاول في الاستثناء مصادر سبب اللغو وعن القاعدة
وصحة انكار الاسماع بعد الاقرار فلما كان ظاهر المجاز الاستثنائي سماع الانكار بعد الاقرار ومثلا مصادر خالفا الاصل
نعم لنا معرفة جملة واحدة لرفع مجاز المقدر بالرجوع الى اخر ما ذكرنا في التقرير الاول وتحريره والفرق بين التقريرين مع
اتحادهما واحد لان فهم العموم ايضا من اجل كون اللفظ حقيقة فيه ان هذه القاعدة غير مختصة بالحقيقة وان التعلق
عما انقاد صورة هاهنا يحصل الاقرار ولا اعتراف بلفظ مجازي فيما لم الاعتراف ومنا قصد هاهنا القدر القاعدة سواء
دل على الاعتراف باعتبار الحقيقة او بغيره كما ان المجاز بحسب الحقيقة والمجاز ايضا قد يكون بالتخصيص وقد يكون بقيد
فالمطلق المشترك مفهوما وان اتحد مصداقا فيما نحن فيه في العام الذي له لفظ حقيقي واما ما يترتب على القدر الاستثنائي
فهو غلط فاحش ولا يكون تخصيصه الا على الاستثناء البدائي وهو خارج عن الشارع كما لا يخفى ولا يصح الاستصحاب
لظهور الارادة ايضا كما لا يخفى واما ما ذكره المعترض في وضع هذا التقرير فالرفع ظهور الارادة وانت خبير بما فيه اذ
استعمال ذكر المنافي لا يخرج الحقيقة عن الظهور في معناها الحقيقي بنادر بل ان اصلهم المشهور في الاستثناء وعلاج
ظهور التناقض فيه ولا ريب ان انتفاء احتمال المجاز لا يتحقق بمجرد انتفاء الكلام ايضا الاحتمال الخصوص المتصل بوجود
الاحتمال ما دام الكلام لم يتم غير مضر بظهور والدلالة على الحقيقة مع انه لا يجتمع انكار ظهور الارادة في هذا التقرير مع قول
ان المجاز خلاف اصل الحقيقة في التقرير الاول لان معنى قولهم الاصل في اللفظ الحقيقة ان اللفظ الذي هو موضوع لمعنى
واستعمل في معنى لم يظهر للسامع لا بد ان يحمل على معناه الحقيقي ما لم يعين قرينة على خلافه ومقتضى ما ذكرنا في مقدمات
المطلق السابقة من ان المقصود في الوضع هو نفس التركيب لا ينافي ما نقول هنا لان التركيب يتم بقول القائل اكرم العلماء
ولا ينظر في تمام معناه التركيبي على حد متعدد ويجيء استثناء عقيب الكلام فيتم الكلام المقصود وان لم يتم
الكلام الا بعد الحيازة في مجرد الفهم هو الاول وان كان المتكلم يقصد في جمل الواحد هو يطرأ بالسوابق

وذلك لا يوجب عدم ظهور الحقيقة في معناها ولا نقول ان مجرد صدور اللفظ بوجه الجزم بارادة الحقيقة يعني
بالغير التصريح بخلافه بل نقول ان ظاهره ارادة الحقيقة ويحكم به حكما ظنيا لا قطعيا ولذا جاء المتلقي في آخر الكلام
فيكشف عن بطلان الظن ويتبين للنفس تصديق جديد بارادة المعنى المجازي ولا غائلة فيه اصلا واما في ما نحن فيه فالفراغ
الفراغ لم يجر الا الجزم فيه تناقض وهو ممنوع مما تقدم من المحقق فانه قال سابقا ايضا انه لا يحكم بالحقيقة حتى يتحقق
الفراغ ويبقى احتمال غيره ولا ريب انه بعد الفراغ عن ذكر الجمل والشروع في ذكر الاستثناء لا يبقى احتمال التخصيص
كما هو المفروض فاستعمال ابقاء عموم الاجزاء على عمومه تمسكا بالاصل وما نحن فيه الاصل هنا فقد عرفت بطلان ارادة الاستثناء
منه فكان القاعدة على مذاق المعترض فلم يبق الا الظاهر عن اصل الحقيقة اذ ليس كل عموم موافقا للاصل الا انه حتى يقال
انه هو المراد والتحقيق في الجواب ان هذا الدليل لا يدل على مدعاه بل هو موافق لما اخترناه من الاشتراك المعنوي وان ما
ذكره المستدل فرد من افراد العموم وليس هذا من اثبات كونه حقيقة في خصوص مترقي الاخراج عن الاجزاء في هذا دليل ما
اخترنا في المسئلة بلا تصور المسئلة ولا غائلة ومنها انه لو رجع الى الجميع لرجع في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات
ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا فانه
لا يسقط الجلد بالتوبة اتفاقا وخلاف الشعبي لا يعبأ به وغيره في مطلق الاستثناء لا يدل على الحقيقة خلافا لما ذكر
كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع والخروج عن مقتضاه في الجملة لدليل خارجي وهو الاجماع وانه حق الناس فلا يسقط بالتوبة
مع انه لا يدل على الاختصاص ولا اجزاء لقبول الشهادة بعد التوبة الا ان يفهم المستدل بعض الاجزاء من السكوت
كما لا يرجع الى المخصص بعد السكوت والانفصال عن المطلق الى ما تقدم فكذا في ذكر وجوابه الجمع ودعوى انه لم ينقل عن
الجزء الاول الا بعد استيفاء الغرض منه اول الكلام ومنها انه لو رجع الى الجميع فان اضمر مع كل منها استثناء لزم خلاف
الاصل ولا يكون العامل في المستثنى اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد نص سيبويه
عليه ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على اثر واحد واجيب باختيار الشق الثاني ومنع كون العامل في المستثنى هو العامل
في المستثنى منه بل هو اداة الاستثناء كما هو مذهب جماعة من النحاة لقيام معنى الاستثناء به والعامل هو ما يتقدم به المعنى
المقتضي للاعراب ولكنها انما تعرى استقر كون النواة عن ادعوا سلمنا لكن منع امتناع اجتماع العاملين على معمول واحد
ولا حجة في نص سيبويه لاحتمال ان يكون ذلك من اجتهاده لا من نقله كان روايته حجة على غيره لا اجتهاده ولو سلم
مع انه معارض بما نقل عنه مع تجويزه نحو قام زيد وذهب عمرو والظرفان مع انه قائل بان العامل في المستثنى هو العامل
في الموصوف ونص الكسائي على الجواز لكن يجوز الفراء تنازع العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا وبما
يؤيد الجواز مثل هذا المعنى جماعة من لعدم جواز اخذ شيئا عن الضمير ولا تخصيص نحو ما رأيت ان يكون فيه اضمار
واحد وغير اشكال لاحتمال ان يقال هما كالكلمة الواحدة وهو ممنوع مع احتمال ان يكون ما مضى صفة لمحذوف لا اضمار بعد





ضمير وما كان بعدم ابقاء المخصوص المستثنى غير الا الاجزاء اصل الامر بيكا اهل الشريعة وعرفا ان وجلاء ان لا مع حقيقة لا يجب
فكذا اجتماع العموم ان اقول ضمير مضاف الى ذكر المتقدم بصورة الجمع فلو استعمل بصيغة المذكورة في الاخراج من الجميع فيكون مجازا
فلو ادى المستدل لم ينقل عند الاصل بطلان الاستعمال فيصدق الضمير عليهم ولا يكون مع قدر الاخراج الا مجازا مع كل واحد منهما
فلا موجب انه نفس التجوز الذي ذهب اليه بان المراد التجوز الجزئي خير هو استعمال اللفظ في الاخراج بنوع من عام واحد في
الاخراج عن عمومات متعددة على التبادل وهو لا يستلزم الا مجازا مع كل واحد فلا مجاز خلافا لاصل مذهب التجوز عند من يقول
القول بالمجازية ايضا ثم ان تجويز التجوز وبان العلاقة في هذا المجاز دون جزئيا القدر ولا يجوز جعله من باب استعمال اللفظ
المجرد في الافراد الخارج عن الجنس ليس جوازا الا اخراج عن كل واحد كما يحتمل وما التجوز بارادة الجميع من حيث المجموع نحو خارج عن
الشارع مع ان هذه العلاقة شرطها وهو مفقود لا العكس فتجويز ان يبقى كنوع موضع الاخراج المخصوص وهو الاخراج عن
الاجزاء فاستعمل في الاخراج المطلق الشامل للاخراج عن الاجزاء والاخراج عن بعضها فان من الموضوع له هو مطلق الاخراج اي الجامع
بينهما ولا ريب انه استعمل فيه مع ان المستعمل في فرد خاص آخر منه وهو الاخراج عن الاجزاء وهذا ليس من باب الاطلاق المشخص
على شخصه الانسان فالحقيقة بينه وبين تركيبه منها وبين جزئيها ايضا من غير ما وجه ايضا ما لا يجوز هذا النوع من العلاقة
مع استعمال كل شخصه بخلاف ما نحن فيه لعدم جواز استعماله في الاخراج ثم لو رجع الى الاجزاء هو الاخراج عن الاجزاء
الشرط لبينه وبين الاخراج عن الجميع لم يذكر وليس بلبس وما حكوا ايضا ما يوهن هذا القول وبتصريح جماعة ان الجمع ان
حمل الاستثناء كالا يضر بالعموم في المسئلة اصلا فانا لا نقول بجواز رجوعه الى كل واحد لاحتمال ولا جواز ومنها ان الاستثناء
من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدم لما قاله اذا قلنا الا ضربت علي الا شتمت الا اعطيت الا اكرمت الا زيدا المستثنى راجعا الى
تكرار الشتم ليس دون ما تقدم مما امكن في غيره فضلا الاشتراك وغيره لا ان الكلام في الجمل المتعاطفة لا يتوسل الى الكل الاطلاق فارق
سلمنا الكل الا انه في المقصود ليه موجود مع جهة لزوم التغير لو عاد الى غير الاخيرة ايضا الا انه لو رجع مع الرجوع الى الاستثناء الاول
الى المستثنى منه ايضا لزم ان يخرج من المستثنى منه ما دخل فيه فيبقى الاستثناء الاخير لغوا كما لو قيل له على عشرة الا ثلاثة الا واحدا
فالكلام بعد استثناء الثلاثة اعتراف بالبعض واذا اخرج من الثلاثة واحد بالاستثناء الثاني رجع الاعتراف الى ثلاثة ثم للارجاع
الى العشرة ثانيا فيخرج من العشرة ايضا واحد ويصير اعترافا بالبعض وهو السبعة وهو المستفاد من الاستثناء الاول فيبقى الاستثناء الثاني
لغوا بخلاف القول الموقف هو اصادم الاستثناء ولزوم الطرح بلزوم رجع الاخير الى قول جدي ثم اذا اتصلت ضمائر باذكر المتعدد
على حكم الاول حكم سائر المخصصات وان الكلام فيما اذا اتصلت بالاخير الا العادة فائدتين اذا تعقب العام ضمير يرجع الى
بعض ما يشمله فهل يقتصر على المخصوص ام لا وفيه ايضا ان يقف هذا المستثنى والمطلقات يتربصن بانفسهن تسعة قروء الى ان قال
وبعولتهن احق بردهن فان الضمير في قوله تعالى وبعولتهن الى بعولتهن الرجعيات فعلى الاول يختص الزوج بهن وعلى الثاني
يعم البائنات وعلى الثالث يتوقف الحق المتنوع بان تخصيص الضمير مع جواز عموم ما يقتضي عدم الضمير المرجع اليه فلا بد

من تخصيص العام للا يلزم كلا لمحذور ان كان واتفاق الكلام لكن يجاز ولم يجز الثاني بان اللفظ عام يجب الجواز على
عمومه الا بدليل على تخصيصه وهو اختصاص الضمير العايد في الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما الفظ مستقل فلا
يلزم من خروج احدهما عن ظاهره خروج الاخر واجيب المتوقفون بتعارض المجازين وتساقطهما وعدم المرجح وقد يقال في ترجيح
الاول بان عدم التخصيص مستلزم للاضمار لان المراد من قوله اقتلوا جهلوا من جهل من جهل من والتخصيص اولى من
الاضمار وقد يجاب بمنع ان الضمير كناية عن البعض فلا اضمار فالامر مردد بين التخصيص والمجاز لا التخصيص والاضمار
ولا ترجيح للتخصيص على المجاز وقد يقال ان ذلك ترديد بين التخصيصين لا وجه لترجيح احدهما على الاخر وغير ما ذكر المجوز
الحاصل من عود الضمير من تخصيصه وهو المطابقة للمرجع وهو لا يستلزم كونه من باب التخصيص وان اتفق تحققه في
مضمون وجوه الاحتياط مع ان العموم غير مسلم في الضمير بخلاف الاول فان نجاز العام يستلزم مجاز الضمير ايضا فتعدد
المجاز ايضا قد يجاب عن ذلك بانه مبني على كون وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا غير حقيقة لم يكن الحق انه حقيقة فيما هو
مراد من المرجع ولو كان معنى مجازيا وغير ان الضمير وان كان حقيقة في المراد لكن لما اللفظ كان شيء من المراد في الجملة فالمعتبر
ذلك اللفظ اذا عرفت هذا فالاظهر عندي هو القول الاول مطلقا بالترجيح على ما ذكر فيه لوجوه الاول ان في معنى كون
الاصل في الضمير المطابقة للمرجع وكون وضع الضمير في الاصل لما هو كذلك غير حقيقة لم يراد المراد منه عرفا وذلك كاف وضع
التجاوز وقد عرفت انه من قبيل الوضع العام وان الموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات الافراد لكن موضوع واحد
اجمالي وبذلك يمتاز عن المشترك كما اشرنا اليه في اول الكتاب وعلى هذا فضمير المفرد المذكر الغايب مثلا اذا استعمل
في كل واحد من افراد المفرد المذكر الغايب يكون حقيقة وكذا اسم الاشارة مثل هذا لكنه يحتاج في افادة المعاني الى القرينة
نظير استعمال النكرة في الفرد المعين عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب فلا دخل لحقيقة المرجع ومجازه في وضع الضمير
بهذا المعنى نعم لما كان المعتبر في وضع ضمير الغايب مثلا معنى يرجع الى المتكلم والمخاطب ولو يقتضي الحال والمقام
فلا يلزم استعمال ضمير الغايب في المفرد المذكر الغايب الموجود والمعدوم لكن بالفظ الذي اريد به المعنى الحقيقي لكان بغير القصد يقتضي
المقام او بالفظ مجازي مقرون بالقرينة فلا اشكال في تحقق الوضع لا يخلو عن ورود على مقتضاه خ ولما كان المرجع مستعملا
حقيقة واريد المعنى الحقيقي انتفى فلا كان مقتضى اصل الحقيقة حمل الفظ على معناه الحقيقي فيقتضي ان الاصل ان المراد من ذلك اللفظ
ما كان ظاهرا فيه ويحصل العموم بهما بالقرينة الظاهرة فاما القرينة على ارادة خلاف الظاهر يعين ذكر الضمير فيكشف عن عدم وجود
المرجع فحينئذ يستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له وهو المعنى مجازية الضمير الا ترى على تقدير تخصيص العام وان ذكر ما انفقوا
على فهم المجازية في سائر انواع الاستخدام الذي يخصص بغير ارادة بعض افراد الموضوع له من سائر العلاقات والحاصل ان وضع
وضع الضمير الغايب وجوده عند المتكلم معنى مفهوم مبينا بالقرينة او الحاصلة بالقرينة ولما ظهر بعد ذكر الضمير
خلاف يقتضي الجمع والا لم يكن مجازا الثاني انك قد عرفت سابقا ان التساهل بالكلام مع احتمال ورود ما يخرجه

كان وضعه المرجع فيه الاول
التخصيص بعض
مطلق المجاز وقد يرجح الثاني
بانه يتقدم مجاز واحد الضمير
لا

عن الظاهر



عن الظاهر من الواضح وبقاء مجاز المجاز الواضح لا يخرج الفظ الظاهر عن العموم عن الظاهر حتى يثبت خلوق الواضح به واخراجه
فالعام المذكور لا ظاهر في معناه الحقيقي حتى يأتي ما يقتضي كونه مخصصا له ويتوجه ان ذلك ينافي جزم جواز العمل بالعام قبل الفحص
عن المخصص وضعفه فان التوقف عن الحكم بارادة المعنى من العام حتى يتم الكلام فلا يحكم الظهور في معناه الحقيقي لا يلزم
احتمال ارادة المجاز فغير ان الجهت عن وجود المخصص ومدم بناء الجهل عن كون ذلك الشيء مخصصا لم لا والذي يقتضيه
ان الفاحشة هو لا ولا الثاني وايضا ان سلم ان الضمير يقتضي الحكم بظهوره في المعنى الحقيقي وغير التخصيص يقتضي
الحكم بعمومه فهو مراعى حتى يتخصص وبعد التخصيص والتامل في ان ذلك الذي وقع في الكلام من الواضح هل يقتضي تخصيص
الاكثار لا يحصل الظن بالتخصيص فيحكم باصل الحقيقة والمجاز الذي يعين اصل الحقيقة عرفي التخصيص ولا يبقى في اعمال
اصل الحقيقة الظن بعدم التخصيص بل عدم الظن بكاف عمل مع ان الوجه في التخصيص من الخارج وثبت تخصيصه الامر من
تعبد امر فلا يجب الوقوف بعد ذلك كما اشرنا اليه في الوجه السابق وكذا لو حصل الظن بالعموم من القرائن ولو الاستعمال
فكون الاتي في الكلام مخصصا وانجاز قرينة يقرن بين فحص العام عن العموم حتى يحصل الظن بعدم التخصيص او الوقوف حتى
تقرير من العموم حتى يحصل الظن بعدم كونه مخصصا من الواضح في الكلام او غيره مخصصا او كلام اما
هو في الثاني اذا تمهد وهذا نقول في توضيح جميع المقامات المذكورة فيما عرض غير افراد البشر في الكلام بلا العام مثل لفظ
المطلقات فنقول ان ظاهرها العموم وارادة بعض افراد بعض افراد تفرد فنقول ان المراد منها غير الغير المدخولات
وغير البالغات على الاقوى فبقي العام ظاهرا في الباقي اذ لا وجه ان اصل العموم اعم من الحقيقة لا غير ارادة الظهور الحاصل في الباقي
وان غلب المجاز بتبعه في الباقي ايضا في المطلقات ايضا ظاهرة في ذوات الاقراء مطلقا واذا قيل وجوبها من اخر يرد هنا
ان الحكم بالرد مختص بالرجعيات لكن لم يظهر من ذلك ان الرجع ولا اصل كان هو الرجعيات او لا عم فاصل العموم بالاول
كان المراد بها تمام الباقي لا بعض المدلول للادلة على تخصيص العموم بالرجعيات وعدم ثبوت الارجاع كان ولا يجب
ثبوت العموم فظهر ان احتمال كون هذا الضمير مخصصا للرجع لا يعرف لطيف الرجع في العموم مع انه يكون الغلب بان
قاعدة ان عدم مطابقة الضمير المرجع ايضا عام وكان ان يكون مخصصا باسقاط ظاهر باقي على مقتضى قاعدة المطابقة
هذا مع ان الذكاء اصل الضمير تابع والذكاء الاصلية اقوى من الذكاء التبعية والتعرف في الاضعف اهمل **قانون**
الاختلاف في ان الاصل الفظ الوارد بعد سؤال او بعض وقوع حادثة فترتيب السؤال وتلك الحادثة في العموم والخصوص اذا كان
اللفظ غير مستقل بنفسه بحيث يحتاج الى انضمام السؤال الاثر على معناه اما اذا ورد باعتبار الوضع كقوله تعالى وقد
سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا يبس فقيل نعم فقال فلا اذن او بحسب العرف مثل قوله كل هذا كما يرى لا اكل في جواب
من قال كل عنزي خان اهل العرف يفهم تقييد الجواب بعين لا اكل عنزك وكذا لو كان مستقلا مساويا للسؤال في العموم
والخصوص مثل ما لو قيل ما على الجامع في نهار رمضان فيقول على الجامع في نهار رمضان الكفارة او اضعف من السؤال

مع دلالته على حكم الباقي على سبيل التنبيه مع كون السامع من اهل الاجتهاد وفي سعة الوقت لذلك لا يفوت الوجه بان
يقال في جواب السؤال عن الزكوة في الخيل زكوة الخيل زكوة او ليس فيها شيء زكوة فان الاناث اذا كانت مما يحل اللحم فهي
ايضا تحاذي الذكور في ثبوت الزكوة للاناث بطريق الاولى ومن نفي الزكوة عن الاناث ينفي عن الذكور كذلك ولو كان اعم منه في غير
محل السؤال مثل قوله تعالى وهو الذي سخر البحر لتاكلوا منه لحما طريا فان السؤال عن الماء والجواب عن الماء والجواب
المبتدر فيقع عموم الجواب في الخاص ايضا لعدم مانع من ذلك واما لو كان اللفظ اعم منه في محل السؤال مثل قوله تعالى وقد
سئل عن بئر بضاعة هل تطرح فيها الانجاس الماء طهور لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقوله صلى الله عليه وآله ماء البئر طهور
وقوله الماء من الماء اذا اصاب ذيل فقد طهره فاختلفوا فيه والحق كما هو مختار المحققين ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل
وجهان اولا السبب لا يخصص الجواب وقيل ان السبب يخصص الجواب لنا ان المقتضي وهو اللفظ الموضوع للعموم موجود
والمانع مفقود وما يتصور انه مانع فظاهر ولعل العلماء والصحابة والتابعين على العمومات الواردة على اسباب خاصة
بحيث يظهر منهم الاجماع على ذلك لا يخفى ذلك على من تتبع الاثار وكلام الاصحاب احتجاجا بانه لو كان عاما في السبب وغيره
لفات المطابقة بين الجواب والسؤال وفيه ان المطابقة انما تحصل بافادة مقتضى السؤال وان بافادة لا ينفي ذلك مع
ما فيه من كثرة الافادة وبانه لو كان عاما في غير السبب جاز تخصيص السبب والخارج بالاجتهاد كما يجوز في غيره والتالي باطل
فالمقدم مثله وفيه ان عدم جواز اخراج السبب انما هو لاجل انه بمنزلة المنصوص عليه المقطوع به وبانه لو لم يخص لزم
لكان لقول السبب فائدة مع انهم بالفوائد منضبطة وفيه ولعل ذلك الا لاجل الاختصاص به وفيه ان الفوائد
كثيرة منها اسرع قبولا ان ورود الحكم وفيها اسرع تركون هذا الفرد بمنزلة المقطوع به فلا يخرج بالاجتهاد ومنها معرفة التعبد
والخصوص وغير ذلك من الفوائد وبان من يعلم والله لا تقولن بت بعد قول القائل لرجل عندي كذا يحنث بكل نعد
لا يحنث بالتعدي عنه فقط فلو لم يكن السبب مخصصا لحصل الحنث بكل نعد وهو باطل بالاتفاق وفيه ان الوقف
دال على صحة التخصيص كما اشرنا اليه سابقا فائدة اختلف في جواز تخصيص عموم العام بمفهوم الخاص فمنعه الشافعي وجماعة على
جواز تخصيص عموم العام بمفهوم الخاص ولا كلام على الجواز بعد الاكون اندبل شرعيا ما يعني شمله وهذا العمل يرجح بين الدليلين فيجب واحتج
الخصم بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على الخاص اقوى من دلالة العام على ذلك والمفهوم اضعف دلالة من
المنطوق فلا يجوز حمله عليه واجيب عنه مرة بان الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما وان كان اضعف واقوى
منع كون العام اقوى بل لا يقصد المفهوم الخاص غالبا من العام المنطوق سيما مع شيوع تخصيص العمومات اقول وفي اوضاع
المجيب والمجاب بين مع ملاحظة ما قرر في باب التعادل ان تعادل الامارتين وتساويهما من جميع الوجوه يوجب التخيير
او التساقط والرجوع الى الاصل والتوقف على اختلاف الاراء وان ذلك انما هو بعد فقد المرجحات وعدم امكان
الجمع بين الدليلين وكاثر الاختلاف بين العلماء في وجه الجمع بين الدليلين مع الامكان وان التخيير وغيره من

والتعميم لا يتوقف على انضمام ذلك الى العام وكذا في باب التعادل

الاقوال

الاقوال انما هو بعد فرض عدم الامكان ومن صرح بكون ذلك باجماع العلماء الفاضل ان الجمع في قوله الثاني حيث قال بعد
ذكر مشهور الجمهور حنفية الواردة في ذكر المرجحات ان كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اعلاه الجمع بين معانيهما وكيفيات
دلالة الفاظهما فان امكن التوفيق بينهما باحد وجوه التاويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان
العمل بالدليلين خير من ترك احدهما او تعطيله باجماع العمل اذا لم يمكن من ذلك او لم يظهر له وجه ترجيح
الى العمل بهذا الحديث انتهى فعلى هذا اذا تعارض دليلان من الادلة مثل خبرين جامعين لشرائط القبول او ظاهر آيتين
تخرج ذلك فلا بد اولا من ملاحظة الجمع والعمل بهما اما بالتخصيص او بالتقييد اذا كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق
وتقييد او حمل احدهما على بعض الافراد وحمل الاخر على بعض اخر اذا كان بينهما تباين او نحو ذلك ومع العجز عن ذلك
لزم خارجي مثل التاخر في قضية تخصيص او اجماع على عدم رجوع الى المرجحات ومع التساوي فالاقوى الذكورة
قوله لم يجمع مع عدم ملاحظة المرجحات فكما يكون مصابين الدليلين بالي فعلى تقديم الخاص على العام يكون الرجوع
كما في تخصيص الخصم وكذلك قول المجيب الاول وغيره والجمع بين الدليلين وان كان احدهما اضعف بناء على وجود
المرجحات واعتبار القوة والضعف في المقامات مثل تخصيص القرآن بخبر الواحد وغيره من مقامات الجمع فانهم يقدمون
المرجحات ايضا فان لمناص من هذا الاشكال وتحقيق المقال وتحصيل ما ذكروه في قاعدة التعادل والترجيح مع تحرير معنى
وتصحيح على الاقتضاء الحال والمقام ان مرادهم في مقام لزوم الجمع مع الامكان من عدم الرجوع الى المرجحات الخارجية انما
هو بالنسبة الى الدليلين والتوفيق والاسقاط لا بالنسبة الى ارجاع احدهما الى الاخر فان ارجاع احد الدليلين الى الاخر او ارجاعهما
الى ثالث يقتضي اخراج اللفظ عن الحقيقة الى المجاز اذ العمل بالخاص بين مع بقائه على حقيقته بما لا يمكن بالضرورة كما يمكن
اخراج العام عن حقيقة العموم يمكن اخراج الخاص عن حقيقة الخصوص ايضا فلا بد في تحصيل التاويل الى احدهما دون الاخر
من مرجح فلا ينافي عدم الرجوع الى المرجحات فيما امكن فيه الجمع من جهة القبول مطلقا ولا اسقاطه مطلقا ووجوب الرجوع
اليها في ارجاع التاويل الى احدهما دون الاخر ومرادهم من العمل بالدليلين العمل بهما على ما هو مقتضى مدلولي ما الحقيقة
او المجاز الذي يرجع في معاني الفاظ اهل اللسان وهو ما وجد غير العلامة المحتجة المقبولة عند اهل البيان والقرينة الصارفة
عن الحقيقة والمعينة لذلك المعنى المجازي كذلك بان يكون موجودة في اللفظ او مقارنة معها او كاشفة عن كون اللفظ
مقصودا من حين التكلم بقرينة دل على هذا المعنى ولا يكون في ذلك تجوز اصلا لفظ ولا معنى ارجاع احدهما
الاخر ابقاء احدهما على حقيقته وارجاع الاخر اليه بتلك ومعنى ارجاعهما الى ثالث اثبات القرينة المعينة في كلام ما بحيث
يحصل من المجموع فيه ما معنى ثالث مثال الاول العام والخاص المطلقان فان العمل بالخاص يوجب العمل بالدليلين
في المجاز اما في الخاص فحقيقة واما في العام فبمجازه المتعارف وهو التخصيص وجوده وقوع العام والخاص الثاني في
كلام متكلم واحد او متكلمين كانا في حكم واحد قرينة على ارادة التخصيص سيما وقد اشارات من كلام الشارع

ايضا بان في كلامه ما يفيد انه كابر من معرفتها وقال الثاني ارجاع ما بين متنافيين الى خاصين وذلك
يحصل بين المتنافيين مثل امر ورد في الاخبار ان الام احق بحضانة الولد الى سبع سنين وورد ايضا ان الاب احق
بحضانته الى سبع سنين فالجمع بينهما بان المراد بالولد في الاول الانثى وفي الثاني الذكر عمل بالدليلين واخراج كليهما
عن حقيقتهما بالتخصيص لكن الخاص هنا في الاخبار متعين فيشكل الاعتماد بهذا الجمع لاخراج اللفظ عن الحقيقة وعدم تنزيله
على معان متعارفة عند اهل اللسان لعدم القرينة عليه الا ان يجعل الشهرة بين الاصحاب قرينة على انها المعنى
بقرينة منفصلة لذلك واما الذي وجد فيه القرينة من الاخبار فامور واضح مثل الاخبار الواردة في ان العادي يصلي اذا ادرك
والاخبار الواردة في ان يصلي من فاته الشهر وان الاستبراء لا يجوز الا على الامس من المطلع والثاني على العدم وبينهما
التفصيل وانه يجب حتى يكاد يلحق بالمتخصص كليهما وجود قرينة لذلك الحمل واما مطلق الجمع كيف ما اتفق كما ذهب اليه بعض من
اهل التاويل فلا دليل عليه بل ان بعضهم اذا راى خبرا ورد بلفظ الامر واخر بلفظ النهي في ذلك يجعله الامر
بمعنى الاذن والنهي بمعنى مطلق المرجوحية ويثبت بذلك الكراهة وهو خارج من اول كليهما ما دام لم يكن قرينة
على ذلك معاينة او مغايرة فلا يجوز ذلك لخروجه عن الجمع بين الدليلين ولا يكون عملا بكلام الشارع بحقيقته ولا مجازه اما
الحقيقة فظاهر واما المجاز فلان المجاز هو المعنى الذي له مناسبة مع القرينة وهو مسبوق بوجود القرينة والعلم بها ويجوز احتمال
وجود قرينة توجب فهم الخاطبين المشافهين منه ذلك لا يجوز الحكم بارادة ذلك ولا يبعد ان الظن بارادة ذلك فيه
مما لا يمكن غير الجمع والعمل بالدليلين ولا بد من التخيير بعد اليأس من الترجيح وان امكن الجمع بالدليل بالوجه الذي اختاره
في معنى الدليل لا تحقيق في جواب بعض الخصم منع كون المفهوم اضعف من العام المنطوق مطلقا سيما مع غلبة تخصيص
العمومات وشيوعه ومع التساوي يحمل العام على الخاص لا لتحقق الجمع بين الدليلين حتى اكثر بل عليه كما يدل الاكثر
اجتماعهما مع تساويهما قرينة لا ارادة ذلك في العرف سيما مع غلبة التخصيص وشيوعه واما ما يقال من الرجوع الى مراتب
الظن باعتبار الوارد فيها حصل في المفهوم ظن اقوى من العام المخصص سيما لا قلا ولا خروج عن طريقة ارباب الفن
ورجوع الى القرائن ويحتاط نظر الاصولي عن ملاحظة المقام خاليا من القرائن والا فيع الالتفات الى المرجحات الخارجية
ذلك في ارجاع التاويل الى اصل الدليلين دون الاخر مع ثبوت ادلتهما سيما مع التساوي والامكان او التخيير بينهما ايضا ضعيف
مع كون الخاص اقوى خلافا لبعض ترجيح الخاص واخراج العام اليه واخراجه عن حقيقته واما مع كون العام اقوى فلا يجوز
اذا كان العام اقوى من جهة الاعتضاد وكان المفهوم اضعف من جهة خصوص المقام وما مع التساوي فالترجيح للتخصيص
عن شيوع التخصيص وكونه خيرا من سائر المجازات كما قيل ما ذكره في تعارض الاحوال من ان الخطر عنه لا يوجب ترك المراد
واسلك لا يناف سائر المجازات فليس الاعتماد في التخصيص بجمع انه مرجح بين الدليلين كما ظهر بعض المحققين لامكان ذلك
بابقاء العام على حقيقته وتاويل الخاص بمجاز اخر فلا اعتماد هنا ايضا على المرجح مع وجود المرجح في احد الطرفين وهو اقتضاء

لمادة

لمادة اهل اللسان من من امات شرايط المجاز لا يجوز التجوز في الطرف الاخر فالرجوع الى الكلام جملة الى ما يترجح في النظر
ويحصل به الظن من الامارتين بعد ملاحظة ما من اللفظ وفهم المعاني فهذا ايضا يرجع الى ملاحظة المرجح وبعد العجز
عنه يرجع الى التخيير او التوقف فالتخصيص والتقييد والمعاني ايضا في الحقيقة يرجع الى الاثبات والاسقاط لا ترى ذلك اثبات
البعض واسقاط البعض وفيما لا يمكن الجمع اسقاط الكل واثبات الكل مع ان الظاهر ان التخصيص فيما نحن فيه غير عمل
بالدليلين مشكل لانه هو الغاء احدهما بالمال الاخر وان الخاص انما هو في بعض مدلول العام ونقض الخاص في الكلية
انما هو الغاء الخاص بالنسبة الى ذلك البعض وان لوحظ مجموع مدلول اللفظين الجانبين فلا يخفى ان المفهوم ايضا ليس
مدلول اللفظ بل بعضه كما اشار اليه بعض الاعلام فلا مناص عن ملاحظة المرجحات في الكلية في العمل بالدليلين بعد الفحص
لجملة وقد يرجع امر جماعة من الاصحاب في علاج الاخبار الواردة في علاج الاخبار المختلفة وسيجيء تمام الكلام في انشاء الله تعالى
تفصيل ذكر المقام في محله والترجيح ان التعارض الحاصل بين الدليلين بسبب كان يكون احدهما بامر جائز كالعام
الاخر وحقيقته وتنزيل الظاهر عليه مع ترك الظاهر عليه قرينة على ارادة خلاف الظاهر بعض المتعارضين او الخارج فيه
بل يرجع في الخارج من المتعارضين ويكون هذا ايضا من القرينة من جملة الظاهر او الخصوص ومع ذلك فما يكون تاويل
هذا الخبر بحمل استحباب ينزل عليه المخالف ولو لم يكن ظاهرا فكما يكون يقول ان ارادة العموم من قوله لم يجمع مما امكن اولى
من الطرح انه لا يجوز ركلام الشارع ولو بحمله على محتمل صحيح يناسب سابقه كما انه وان كان بعيدا ولم يحمله حكما نرجيا
منعا لعموم الناقص كما فعله الشيخ في التهذيب لفرق وما ذكره في اول كتابه فلا قائل به لا الاستدلال بدليل
على وجوب رفع ان الظاهر الاولى في كلام الامام بمعنى الواجب كما في قوله تعالى ولو لا رجال بعضهم اولياء بعض وان
اراد ولا ترجيح تنزيل المخالفين على اصحابنا فيجب لا يوجب طرحه ويكون ذلك مستندا اشرعا ودليلا في جميع الموارد
حتى في ومنه مجازي الظاهر لم قرينة في بعض المتعارضين لا الخارج بالجمع احتمال يخل لرفع التناقض فلا دليل على جواز
ذلك فضلا عن وجوبه وجعله مستندا شرعيا ان ينزل الى الخروج عن كلام الشارع والتناقض في العمل باحدهما على الاسلام
في الجملة فلا بد ان يكون اكثر افراد العموم من الاولوية اما مطلق الرجحان او الوجوب فيما يكون جمع بالتوطيد تقيد مقام اهل اللسان
كالتخصيص وغيره ويكون غيره والخلاف في غير الممكن فالمراد من الامكان ما يعم الامكان بملاحظة العرف ثم ان مجرد الغلبة
من بعض المتعارضين او غيرهما على مجاز ترجيحها او كليهما لا يوجب كثرة ترجيح الاعتماد عليه واما على الاداة الدقيق
ترجيح الترجيح فان حمل اللفظ على المجاز في الحقيقة خروج عن مقتضى الدليل لدليل اخر وهو لا يجوز الا اذا دل الدليل على ترك
على مقتضى حقيقة اللفظ فلا بد من ملاحظة المرجحات في مقام الارجاع ايضا كما تراهم يجترون ذلك في القانون الاتي
وغيره ايضا ويظهر بذلك ضعف ما ذكره العضدي وغيره من انه مع الجمع بين الدليلين وان كان بارجاع الاعوف الى الاضعف
واما كلام ابن الجهور فيمنع ما ادعاه من الاجماع بظاهره اذ هذا ما هو اقوى في الدليل من ذلك كالاجماع المنقول عن كثير

العقل لطريق ترجيح الرجوع مع ان الرواية تصير بخبر في ارادة المتناقضين الذين لا يمكن الجمع بينهما وسؤال الاولى فيها
ناصر مناه السبب لم يخصصها الجواب ولا يمنع الرجوع في غير المتناقضين ايضا في الترجيحات **قانون** لا ريب في جواز
تخصيص الكتاب بالكتاب ولا بالاجماع ولا بالخبر المتواتر وجهه اذا اختلفوا في جواز تخصيص الواحد بالواحد الثاني الفصيل
فيجوز ان يخص قبل الرابع قطعي ورابعها التفصيل ايضا بتخصيصه بالخصوص ان خصص قطعيا كان ظنيا وخامسها الوقف
وذهب الى المحقق نظرا الى ندرة الدلائل على اصل بخبر الواحد هو الاجماع على استمراره لا يوجد عليه ولا التوهم وجود
الادلة القاهرة بسقط وجوب العمل به وهذا ليس معنى الوقف بل هو في التخصيص كالاخير ولا يخفى ان الاجماع كما ذهب
كثير من المحققين واحتجوا عليه بالعادة كالبلدان تعارضا في عمل واحد من خبر اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا
مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام بطل الخاص ولغو الثمرة وجوه احتجاج الشافعي بانه ايضا يظهر ما فيه لان العام كما لا يخرج عن
حقيقته بالتخصيص بسبب كونه مجازا مع ذلك يتحقق الذي قد عمل به كذلك الخاص وان اريد به معنى مجازي ايضا بحيث يشمل
ذلك الخاص العام وحقيقته فخصه كونه مجازا بين الدليلين لا يوجب العمل بالتخصيص مع ما عرفت من ان الدليلين جميعا بين الدليلين
بل الخاص اكثر مما اذا تعارضا فانه بين ما دل عليه العام من افراد الخاص وبعض الخاص وهو ظني باجماع ترجيح طلب من
بان خبر التخصيص واعتباره فلا اولى ان يبقى دليلان متعارضان متساويان واحدهما عام والاخر خاص وهو الوقف
وشيوع التخصيص وكونه اقل استلزاما لمخالفة المراد في بعض الامور كما مر جيز لاختيار تخصيص العام الخاص واما وجه
التساوي فتعرف احتج الثاني بان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي لعدم مقاومته ويلزم
التخصيص به لو جاز تجاز النسخ وجوبه اما الملازمة فلان تخصيص بها لا زمان من افراد التخصيص وان العقل في
التخصيص حوالة بين تخصيص العام من الغاء الخاص وهو موجود في النسخ واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب
من الاول ان الكتاب وان كان قطعي الصدور والكثير ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني الصدور الكثير قطعي الدلالة
فتصارعا كما قوة من وجه فتساويا وتعارضا فيوجب الجمع بينهما كما ذكروه وانت خبير بان الخاص ايضا ظني بظني الدلالة سيما
اذا كان عاما بالنسبة الى ما تحته لاحتمال المجاز امر خبر التخصيص من انواع المجاز مضافا الى احتمال التخصيص فيما كان عاما ايضا
فهو ظني بالاضافة الى العام ايضا قطعي بدون المعنى وهو لا يستلزم قطعيته مطلقا وقوة توضيح ذلك في بحث المفهوم
والمنطوق فالتحقيق في الجواب هو انه ما ظنان تعارضا وتساويا ولا يخفى ان التخصيص من انواع المجاز والتوهم الوقف
بعد التخصيص وما التساوي فلان المجاز في الاستدلال هو اللفظ من حيث الدلالة لا من حيث هو والذي قطع بصدوره هو
لفظ العام وقد ان الخاص من حيث هو هو معناه الحقيقي ايضا وغير مقطوع به فالذي هو قطعي الصدور هو لفظ العام لا الحكم عليه بعموم الحكم
فكون الحكم على العموم مجازا التابع مظنون كالحكم في الخاص على الخصوص مظنون والقول بان الخطاب بالمرتكب ارادة غيره ترجيح بلا مرجح
وجوب العمل بكتاب القرآن مع قطعية الخاص بالنسبة الى من يوجه الخطاب والخطابات الشفاهية وما في من الخصوص

بالمخاطبين



بالمخاطبين كما تقدم وما كانت متقدمة بالنزول بحيث يها من القرآن المنطق عينا كالظهر في واضح كثرة وجوده في بيوتهم
ايضا لعمل فلم يبق القطع بالمراد فيها لم يظهر وخبر الواحد المخالف لها وهو لا يمكن ان يكون من جملة تلك القرآن وعدم اعتبار
القرينة بالفظ لا يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة اذ ربما كانت متقدمة بها من جهة الحال لا من جهة القال او كانت
متقدمة بالعقل منفصلة عن نفس القرآن او لم يكن متقدمة ولم يكن تحقق وقت الحاجة وهو ثلث وخمس الحاضرين في
التخصيص الناصر في عامل الواردة منه ان ظن ما لم يكن العلم بالمراد وان تخصيص الحاضرين اي نحو كان قلا يجب في الاتحاد بالظن
المراد من العلم وما ذكر يظهر الفقه مجهول العلم بدلالة خبر الواحد ايضا انكر وخطابا بالمراد الحاضر بخصص من ذلك
نوع اخر وفي الجزء يضعف مع ان جواز العمل بظاهر الكتاب من المسائل الاجتهادية وخالفه غير الاخباريين والتسليف
غير ولنا من جواز العمل بالاخبار يحتاج الى دفع الاخبار المعارضة ولا اجماع مدعوع بنصر في موضع النزاع فظهر بطلان
كلام المحقق ايضا بالمعارضة اطلب كما ان الاجماع ام بعد انعقاده على جواز العمل بخبر الواحد فيما كان بعد صدور عام من الكتاب
لم يجز انعقاده الاجماع على تخصيص الكتاب وما مر فيما يتعلق بالشبهة الحاضرة بما يعارضه سيما والعالم يجوز التخصيص بما مر
كثيرا وعدم الاتفاق لها فتهم مشكل مع ان في كون العام حقيقة في العموم كلام وهو ايضا من المسائل الاجتهادية وقد
مر فكان العام المخصوص بل سواء تخصيص الكتاب بخبر الواحد يوجب الخ عن العمل بخبر الواحد اذ فيها وجود خبر لم يكن
لها الفاظ من عمومات الكتاب فلا اقول من لها القرآن لا اصل الا من اثر الثابت بنص الكتاب مثل لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها
والتعميم مضافا الى ما يظهر ذلك من تتبع احوال السلف من العلماء والصحابة والتابعين كما اشار اليه بعض الاصل وبالجملة مع
ملاحظة ما ذكر واضعاف ما ذكر مما لم يذكر من الضعفات لها الكتاب لا يبقى الا بعيد وهو حصول ظن من لها الكتاب
بمراد الله تعالى ولا ريب ان خبر الواحد الجامع لشرائط العمل ايضا يورث ذلك الظن فان قلت ان الاخبار الكثيرة وردت بان
خبر الخاص لكتاب الله يجب طرحه وضربه على الجدار وخبر ذلك فكيف يجمع الترجيح عن لها الكتاب بخبر الواحد قلت ذلك الاخبار
تختلف معارضة معارضة بمثلها او اقوى منها من تقديم الوضع على مذاهب العامة والاخذ والاخذ بما خالفهم وعن ذلك
فهي على الطلاق تاويل وحمول بالجمع ان الظن من الخاص هو بنفع حكم الكتاب كليا وان كان يتحقق بسبب البعض ايضا اسلما
كليا لتخصيص ذلك الخبر بما هو اقوى منه من الاطراح الذي يجيز بخبر الواحد مطلقا وادل على جواز تخصيص الكتاب
به من الادلة ايضا الذي عرفت ان الخاص انما يقدم على العام مع التعارض مع ان من جاز ادلة تجيز بخبر الواحد جميعا
ان جاز لكن سبق بما تبين وابراز الفقر وما ايكم الوسل الخ وهو والعمل بالاخبار يوجب تخصيصها وجوده على ما وردت عنه
وما ذكره ايضا يظهر بطلان ما قيل في هذا المقام ايضا من ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص الخبر بخبر الواحد بدون الاخبار
عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان ما يستلزم شيئا فانه ضعيف وذلك لما عرفت من ضعف الاستدلال بها الاخبار فلا
تخصيص الكتاب بخبر الواحد مخصوص بغير من الاخبار في الخاص الحاضرة بها ما يجوز او تخصيص بصورة المناقضة والمنافاة

فاسد والجواب عن الثاني اعني الشق الاول من الترديد بان المسلم من التخصيص والنسخ هو غير هذا الفرد الخاص بعد التخصيص
في الافراد لا جميع افراده وما يشملها وعن الشق الثاني بان الفارق بالاجماع المروي في النسخ دون التخصيص اعني
مانع وراجح من النسخ لكان وضوح تردده وغلبة التخصيص وقد يتمسك في ابداء الفرق بان التخصيص اهون من النسخ لانه
دفع بعض الداخل تحت العام والنسخ رفع الدوام المعمول عليه وقد يؤيد ذلك بان حدوث الحادث مفتقر الى العلة وبكون في
بقائه علة الوجود فرفع حصوله بسبب عدم ثبوت علته اسهل من رفع ما ثبت لعدم استناده في الثبوت الى علة اخرى وهذا
مع انه لا معنى لهذا الكلام الا الوهم وانما المرفوع لا يصدق عليه فيجب اجل وامر موقوف على اثبات عدم احتياج البقاء الى المؤثر
الجديد وهو ممنوع وان حصل ما لم يكن في الواقع والخارج ليس بالواضح بقاء ما ثبت فهو مردود بانه لا يرجع الى الحصول الا بالنظر
في ان خاص الجزئي فاورد مع عام الكتاب فهل يقتضي ما حاصله اهل اللسان في حرم الا انما الخطر على النسخ او التخصيص وما يمنع
وكون احدهما اصعب عليه فضل الامر من الاخر مع عدم التغير الفسر الى الاخر لا يوجب فهم من اللفظ وعليه فرع خصوص
شيء التخصيص والتجيز لا يوجب ترجيح فعل القول بعدم الفرق بذلك وربما يتمسك في بيان الفرق بين النسخ والتخصيص بان
النسخ يراد به الازالة اللفظ على جميع الازمنة وان لم يكن ما فيه من الحكم مرادا بعد الازالة بعض الاحكام لا الكل فظهر ان
الامر لا يرفع في التخصيص اصلا بخلاف النسخ فان فيه رفعا في الجملة وفيه ان ذلك يحكم من تامل فان امكان ارادة الكل من العام
ووجود المصلحة في ذلك ايضا فاتم ان اريد بجهة الامكان وان اريد بجهة الحقيقة في النسخ دون التخصيص فهو ايضا ممنوع لامكان
ان يكون المراد في النسخ ايضا الكل في بعض الازمان فيما او لكن ناخوذ بانه فاعرف بذلك منكل الحجج المفصلون باربع خاصة
بعد الجزم بان الخاص يقدم على العام مقدم الا ينادر مركب مع الظهور ويضعف خبر ورد الشمس الفرقة الاولى بان يخصص بتقدم
تقدم وعن الفرقة الثانية بان يخصص بخصوص منفصل وذلك لان العام عند الفرقة الاولى يصير بذلك مجازا في الباقي وعند
الفرقة الثانية يصير مجازا في الكل الجائز اضعف من الازالة الحقيقية كما سيجيء في باب الترجيح وجوابه ظاهر واما فان المطلقة اما
كانت في المتن كالاول الازالة التخصيص فانما يقع في الازالة الباقي فتصير المتن وتجيز المتوفى تصادم ادلة الطرفين وعدم المرجح
وجوابه ما قدمنا في بيان اثبات المرجح تنبيه اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما بالاقتران او تقدم الخاص
او تقدم العام او يجهل تاريخهما وان كان يجهل التاريخ احدهما فهذه اقسام اربعة واحكام الاصوليين بالعام والخاص في هذا
المحل هو العام والخاص المطلقان فان العامين من وجه لا يمكن ان يكون موضوعا لهذا البحث لانه لا يتاتى فيهما العام والخاص
على الاطلاق بل هما عامان من وجه وخاصان من وجه وكلاهما لا يدل المذكورة في هذا البحث لا يلحق الاعلى الاول كما لا يخفى
على من تاملها فقد نص اعلم يجعلون وعلى هذه لا يدل الخاص بيانا للعام ويفرعون الكلام فيه على جواز تاخير البيان وهو
لا يتم في الثاني اذ كلاهما مستقل بالقصد بالاخر من استقراء البيانية والمبينية وصيرورة احدهما بيانا للاخر في بعض
الاوقات وتفسيره فيه ليس ذا شرط الخاص بصيغة الموجهات الخارجية الحق ترتيبها الاخر فيما يتعلق بهم في الصورة الاتية

بالعام

بالعام على الخاص تقدم الاقوى او نحو ذلك لا يجري في الثاني اذ قد اريد من بناء العام على الخاص في الثاني بناء كل منهما
على الاخر فلا يلزم تساقطهما جميعا وبطلانهما رأسا لا يخفى وان اريد بناء احدهما على الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح ولا مرجح في نفسهما
كما هو المفروض اذ من حيث كون العموم والخصوص لا يفاد على المرجحات الخارجية من جهة بناء العام على الخاص بل من جهة
ترجيح احدهما على الاخر في عادة التعارض وبالجملة التعارض بين الخاصين لا بالعموم الثاني فلا التعارض بين الخاصين كما يرى من
ملاحظة المرجحات الخارجية في التخصيص بحيث بعد ملاحظة المتاخر وتخيير بجهات كما اعرفها على الاخر لا لافتقاره هذا المعنى
بين العينين وقد غلط بعض الاعاظم هنا وعم البحث واستفيد بعض الشواهد الذي لا يتبين له ذلك وصنفا اختلاط
الامر عليه اختلاط مباحث التخصيص وبحث كيفية بناء العام على الخاص في بعض الكتب الاصولية وانت خبير بانه مغالطة
متنافيان فصل بينهما في كثير من كتب الاصول فمن الشواهد الذي ذكره ان المحقق الاصوليين استدلوا في جواز المستدل بعموم
تخصيص الكتاب بالكتاب بانه يتم مدة الحامل والمتوفى عنها زوجها مع ان بينهما عموما من وجه وفيه ما لا يخفى اذ ذكر ذلك
ان الحاجب ومن تبعه في مقام بيان جواز تخصيص الكتاب بالكتاب مكلامهم هذا في مقام الرد على الظاهرية حيث منعوا
ذلك بقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن فانه ما نزل اليوم والتخصيص بيان فيجب ان يكون بالسنة واجابوا عن ذلك بالمعارضة بقوله
تعالى في صغر القرآن يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وبان معنى البيان مرة تلاوة ولا يتم المخصص وبان بيانه مخصص بالمنتسب ومع وجود
المخصص من الكتاب لا انتفاء ويندفع كلام الخاصة بتحقيق ان مطلق التخصيص وان كان مجازا من المرجح الخارجي والظاهر
التخصيص على قصر الحاجب من وجه على بعض افراده بسبب العام لا يوجب كون مطلق الجنس بناء العام على
قوله مطلق اعم من القائلين كما لا يخفى هذا على من نصب العامة واما الامامية فلا كان مذهبهم اعتبار اجل الاجلين فيجمعون
بين الاية على وجه حصول التخصيص للصحيح بان المراد ان المتوفى عنها زوجها تتربص اربعة اشهر وعشرا الا ان كانت
حاملا فتنقضي حملها بعد فتصبر حتى تضع وان الحامل تصبر حتى تضع الحمل الا ان كانت متوفى عنها زوجها فتربص
متى وضعت اربعة اشهر وعشرا فتصبر بعد الوضع حتى تتم الشهور وهذا ليس من التخصيص الصطلح كما لا يخفى على المتدبر
البصير والذي دعاهم الى ذلك اجماعهم واخبارهم المستفيضة مع ان الظاهر من ايتي الاحمال المطلقات ملاحظة تعارضهما
الظاهر فيما امر يعرف في ذلك اولا على ترجيح عموم ايتي الاحمال بسبب دلالة اللفظ وتقويتها بالحكم وغيره ثم تخصيصه
بالاية الاخرى وتمام الكلام فيه في الفروع مع ان تخيل ابن الحاجب والظاهر لا يصير مجيزا على اصل واما المحققون من اصحابنا
في الفروع وغيره فقد صرحوا بجواز تخصيص الكتاب بالكتاب ما لم يتاتى ايتي الاحمال وكلامهم هذا الظاهر في العام والخاص
المطلقين فان الظاهر من ايتي الاحمال المطلقات وعلى ما حصل من ايتي ذوات القروء مطلقا وعلى انه استفيد كلام
المحقق الاردبيلي على ما شير عليه كما ابرز سيجيء الاشارة اليه والى انه لا ارتباط بالظاهر والجواز لا يصح جعله موضوع هذا
القانون الذي المشترك بينهما بوجه فلنرجع الى تفصيل الكلام في الاقسام الاربعة ونقول القسم الاول وهو ما علم تاريخهما

وهو قريب من القول والفعل لا الفعلين مع احتمال ارادة القولين المتصلين من غير فرق ترجح ايضا ان جعلنا المقالة
اعم من الحقيقة والحق تقديم بناء العام على الخاص من غير فرق فقول علامة الاصوليين الحنفية فقد قال ان حكم المقارنة بالجهل
بالتاريخ واضح وهو يشبه حكم المتعارض في فرض تساويهما وليتأمل الناظر يرجع الى المرجحات الخارجة وهو اقوى لهم في غاية
الحقيقة ودون القولين المتصلين من غير فرق الخاص المتأخر مخصص متقدم عليه فهل العام المتأخر ناسخ لما مر ولا من الفهم العرف
والرجحان النفس الامري والشيوع والكثرة واحتمال التجوز في الخاص هو مرجح بالنظر اليه وقد يستشكل بان الاخبار ورد
في تقديم ما هو العام على الخاص وما هو موافق الكتاب وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب او المخالف له
او عزوه ذلك وفيه ان الجهة متحقق لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر الى المرجحات الخارجة
اذ قد يصير التجوز في الخاص اولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن المتنازع وما ظهر ان من
اتفاق العلماء الاعلى تقديم بناء العام على الخاص في صورة الاقتران من جهة محض العموم والخصوص بشرط ان يكون
تعميم الجهة بحيث يشمل العام والخاص عن وجه ما ذكرنا سابقا القسم الثاني وهو ما لم تقترن العام وتراخى زمان صدور
الكلام المشتمل على الخاص فاما ان يكون ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فيكون ناسخا لا تخصيصا لزوم تأخير
البيان عن وقت الحاجة وقد يستشكل في اطلاق الخبرية من اقتصاره فانه اذا كان الخاص في كلامهم فيلزم وقوع النسخ
بعد النبوة وهو يقتضي الانقطاع الوحي بعد موته وجهان يظهر استحالة اخراجه بعضهم ايضا وهو انهم اذا قدموا عدم
العمل باخبار الاحاد المخصصة للكتاب او الاخبار النبوية راسا لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة ولا يرد ما يقوم بان لزوم
النسخ انما هو اذا لم يجز البيان والتخصيص وكان من الرسول بعد حضور وقت العمل لا يجوز تراخي روايته الامام عن
حين عن زمان العام فان لا يلزم ملتهم ثم ما كون عن النبوة لا يؤثر تسوين الشريعة فلا يرد في لزوم الحكم بالنسخ من اثبات
ان الخبر الخاص من حيث انه ناسخ متأخر عن زمان العمل بالعام وهو غير معلوم بل خلاف معلوم لاتفاقهم ظاهرا على
لا كلام الكثير بعد الرسول ثم ما يقترن الى يوم القيمة وان لم يمتنع عقلا ان النبوة اخبر ظاهرا من ان الحكم الخلافي ما دون
الى الزمان الخلافي ثم ينسخ فعليكم ما جوز الاتفاق الجمهور واختاره غاية ثم بيان الغاية عن ابتداء المدة وبذلك ظهر الجواب
عن الخيال اللزوم تأخير البيان ايضا والحاصل ان لا يجعلكم لم يظهر ورد ما وصل اليهم عن النبوة ويفترون ما وقع في زمان ورود
ما زاده الله تعالى في كتابه وفي امر النبوة من تشريعها لهم مع الامر كما النقيض ومع مقتضى ما ذكر الفاضل
المدقق الشيرازي في حاشية الغاية بتقديم العام على الخاص فعلى هذا فلو فرض ان اصل الرواية سمع العام من ناسه وتأخر سماع الخاص
عنه عن زمان حضور وقت العمل به من دون مانع ومن دون عذر فلا يبعد ان يكون ظهوره كونه مكلفا بالعام الى ان ثبت
من جهة ترجيح النسخ من تقرير او ضرورة ونحو ذلك على الامام ولم يجلي الراوي ولا يلزم تجويز ذلك القول بالنسخ حتى لزم المجوز
فتأخير بيان الزمان وغاية ايضا لم يكون من غير جهة النسخ ظهرهم ذلك ولو كان من بعد الخاص قبل حضور وقت العمل





لا يكون كونه مخصصا لجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب كما حققه واما من لا يجوز عن الجواز فانما يجوز تأخير
النسخ بل يحضر وقت العمل ويجعل بالمتعارضين ويرجع الى المرجحات الخارجة ان لم يتفق جواز القسم الثالث وهو ما لم يتقدم
الخاص فلا تقدم وهذا كان المحققين ان العام يبنى على الخاص ومذهب جماعة منهم السيد والشيخ الى ان بناء الخاص
على العموم ترجيح الراجح واجب واستدل ايضا بان غير الجمع بين الدليلين الجمع على العام لزم الغاء الخاص اذ ورود العام قبل
حضور وقت العمل به وتحقق ان كان بعد والتخصيص او في حينها وغير الجمع لا يصدق ايضا على اختيار التخصيص لا يصار اخر
بان يركب تجوز في جانب الخاص فلا بد من ذكر مرجح التخصيص وجه اختياره على غيره وقد عرفت ان التخصيص الذي ثبت
وجهان هو التخصيص في افراد العام لا في ازمنة فلا ينافي ما ذكرنا كون النسخ نوعا من التخصيص ايضا واستدل ايضا بالزوم تخصيص
العام والغاء الخاص لزم ابطال القطعي بالظني وهو يقتضي بالضرورة بان الملازمة ان كان الخاص على ما ورد قطعي وكلا لزم العام
محتمل لجواز ان يراد بالخاص وجميع هذا الاستدلال الترجيح من جهة قوة الدلالة بسبب الخصوصية وان لم يكن قطعيا في معناه كما
اشرنا اليه مرارا والاساس بوجه ان صاحب العالم الاستدلال ايضا وقال في الحاشية خاص فيما صرف الاصل لا يلزم الا في بعض صور
العام وهو ما يكون غير الخاص خاليا من جهة عمومه كما وجزئيا حقيقيا من المثال الذي سنذكره وان الخاص الكلي ايضا عام وظ
فرضنا ما لا تقطع وحسب الخاص المرقوم اخراد بذلك كما ان الخاص اعم من وجه من العام وجوازه فيه ناظر الى ما هو من
عموم محل النزاع والجواب عما في ذلك وانت خبير بما ذكرنا ما لا حاجة ان لا حاجة لا يجوز بطل العام وتقديم الخاص المطلق من بعض
صور العام يشتمل بتقدير وهو لا فرق بين غلب واما ثانيا فلان مقتضى ذلك ان يكون الدليل الذي ذكره في الاصل من
ان العمل بالعام يقتضي الغاء الخاص دون العكس جاريا في الجنسين وهو كما سبق فرق في العام والخاص من وجه لعموم الذي
بينهما لترجيح الجواب عما ورد صاحب العالم على الدليل وتقول ان هو بين الخاص لا يبقى خصوصيته وقطعيته بالنسبة الى
فرد خاص لخاص وجلاء العام فانه لا قطع بنيل الا على دلالته على فرد ما من العام مع ان احتمال التجوز في الجزئي الحقيقي ايضا
قائم وكذا في الخاص والعام بالنظر الى غير التخصيص من سائر المجازات فالمراد بالقطعية ما قطعية ارادة فرد ما منه
بعد فرض ان المراد مكثر هو المدلول الحقيقي في الجملة فلا يصير ان ترك هذا الدليل في مقام الاستدلال لا يصح القائل والنسخ موجود لا
ان حول القائل اقتل زيدا ثم لا تقتلوا المشركين بينا ان يقول لا تقتل زيدا وكافرا وكافرا الى اخر الافراد ولا شك ان هذا
ناسخ فكذا ما يقابله وجوابه المنع من التساوي فان تنبيه التخصيص بخلاف ما اذا كان بلفظ العام واحتمال غير التخصيص من
النسخ ونحوه مع مرجح لما ظهر اذا تعين التخصيص والثاني ان التخصيص العام بان كيف يتقدم عليه وجوابه ان المتقدم ذات
البيان واما وصف البيانية فهو منا خره ما قيل ان وصف البيانية مرجح مقارن العام من وقوعه لان وصف البيانية من حيث هي
يتوقف على تقدم ما يحتاج الى البيان وكيف كان فالبيان بوصف البيانية متأخر عما يحتاج الى البيان طبعا وان تقدم عليه
وضعا من حيث ان القسم الاول وهو ما يجهل التاريخ والمعروف من مذهب الاصحاب العمل بالخاص وهو لا قوة لا يخرج عن

اصل الاقسام السابقة وقد عرفت ما في الكل وبيان تقديم الخاص اما من جهة كونه ناسخا او لوروده بعد حضور وقت العمل بالعام
او لكونه مخصصا كما مر مفصلا ثم ان الكلام في هذه المقامات اذا كان الخاص مما يجوز نسخ العام به وانحو ذلك فيما لا يجوز
مع العلم بالتاريخ ويظهر الحال في الترجيح مما مر في المباحث السابقة وما يجيء في مبحث النسخ فاطلاق الكلام في هذه المقامات انما
هو بالنظر الى ما هو المتبادر تقديم كل من العام والخاص على الاخر من حيث العموم والخصوص كما لا يشكل الامر فيما يتعاونت الاخبار
من جهة النسخ والتخصيص وفي صورة جهل التاريخ فقد يجوز التخصيص دون النسخ كما لو بان العام من الكتاب او السنة المتواترة
والخاص من اخبار الاحاد وجهل التاريخ فان القول بتقديم العمل بالخاص حينئذ يستلزم تجويزه في صورة ورود الخاص بعد حضور
وقت العمل بالعام في نفس الامر ايضا فيشكل الحكم بتقديم الخاص في صورة جهل التاريخ بقول المطلق ورد الجواب عن هذا الاشكال
في الصورة المفروضة بان الاصل عدم تحقق شرط النسخ وهو حضور وقت العمل فيتحقق التخصيص وهو معارض بان الاصل
عدم تحقق شرط التخصيص ايضا فان تحقق في نفس الامر ايضا شرط لورود الخاص قبل حضور وقت العمل وما قيل
ان الاصل تاخر الحادث وهو يقتضي ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فهو معارض بان حضور وقت
العمل بالعام لو سلم فان حضور وقت العمل ايضا حادث والاصل تاخره فالتخصيص اولى في الجواب اذا اريد تعميم القول
بتقديم العمل بالخاص وتصريح جهل التاريخ مع كون الخاص مما يجوز نسخ العام القطعي بل ان يكون ان شيوع التخصيص وغلبته
وما يجاز المتقدم ترجيح التخصيص بعنوان الراجح في الظن وصول بابتدائه التخصيص في نفس الامر لا النسخ بعد
ان الظاهر وقوع حضور وقت العمل بعد التخصيص لان الغالب بالاصل الاغلب واتباع الظن بجانب التخصيص واما من يقول
بترجيح النسخ على التخصيص بما لو زعم تقديم الخاص على العام فلا خذ من النسخ والتسرع فيما يتوقف في مجهول التاريخ
الخاص بين كونه مخصصا او منسوخا ويظهر جوابه مما مر ثم ان قوة هذا الاشكال واثره انما في اخبار الامامية ثم غير ظاهرة
لعدم ورود النسخ في كلامهم عليهم السلام كما اشرنا سابقا ولا الاخبار من حيث انه اخبار بما يؤثر عنهم انما هي كما اثر بما علم من سيرة النبي
ومعاملاته وبانه نزل القرآن بكذا وسمعتم عنه كذا وما يقولون ان هذه الاثر نسخت بعده الاثر وامثال ذلك فلو فيت باخبارهم
فيعين فانا ثبت وبما حال ما وقع في زمان الرسول واما الاخبار النبوية فعندنا قليلة جدا واما الكتاب فخارج عن السيد ان تاريخ
نزوله ايات مضبوطة لا خلاف فيه وذلك قليل في الجميع بل نظر الباب الرابع في الظن والمقيد قانون المطلق اسم مرة
اكثر الاصوليين هو ما دل على شائع في جنسه اي على جنس محتمل الصدق على جنسين كثرة منه بحيث يحتمل ذلك الجنس وهو المفهوم
الكلي الذي يصدق على هذا الجنس وعلى هذا الجنس ايضا وعلى غير الموجود الاخر ويخرج منه العام والمقيد في الحقيقة والموجود الخارجي
وهذا التعريف يصدق على النكرة ويظهر من جماعة منهم ان ما يراد به الجنس من الشيء المتلوي في تعريف الفرق بين
المطلق والعام ان المطلق هو الجنس الكلي والعام هو الجنس الشمولي ولما كان المستفاد من ورود بعضهم الفرق بين المطلق
والنكرة وقد بينا ما عن ذلك في بحث العام والخاص وان التحقيق امكان الاختلاف وصحة الجمع بين التعريفين على اصطلاح الجنسية

الشروط فيه





وانما وقع الخلاف ولما ذكره بعضهم في وجه جعل المطلق جنسا من الجنس لا نفس الحقيقة من ان الاحكام انما يتعلق بالافراد لا بالحقيقة
فظهر انه غير ما احتمله في بحث جواز تعلق التكاليف والاحكام بالطبائع في قوله ثم ان البيع مثلا في قوله تعالى احل الله البيع مطلق
وبيع الخمر مقيد وكذلك الماء في مثل خلق الله الماء طهورا لا يتغير شيء وماء القليل المحكوم من تقدير تمام الكر الماء مقيد
بالتغير بنجس وكذلك مع ولا تصح في السفر وكذا ان وجد الماء المقيد بما يدل الاطلاق شائع وجنس وعلى غير المعارف والمعرفة
ولهم تعريف اخر وهو ما اخرج من شائع مثل رقبة مؤمنة ولا اصطلاح الشائع بينهم هو ذلك وعلى هذا ان المطلق ما اخرج عن هذا
الشائع والمنسوب فيما قدم موجبه لصدقه على هذا الرجل وصرف الاول الاول دون الثاني والثاني على رقبة مؤمنة دون الاول
ولا يرجع المطلق والمعنى الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة ولا الاول على رقبة دون الثاني والثاني على جهل الوجوه دون الاول اذا
عرفت هذا فاعلم ان الاطلاق والتقييد يدخل من وجه جهة الى التعميم والتخصيص كما سيشير اليه في ما يرد من احكام معارضة
والخاص وتخصيص العام بالخاص والفرق بين المطلق والمطلق وعدم وان ام سلوب من التاريخ وجهالته وبين ورد بجوز وجهها
ايضا ويزيد عن الجهل بما سيرد وهو اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يعلم حكمه ما يصدق كون المحكوم به فيهما مختلفين
وان اختلف نفس الحكم الشرعي مثل الحلم بتيما والكر بتيما حاشيا او يتحد حكمه مثل الحلم بتيما حاشيا اما على الاول
فلا يجوز المطلق على المقيد اجماعا الا من اكثر الناس اخيرا وما نقل عنهم قولا البرهان في ذلك التيمم على اليد وظاهر الوضوء فقيد وهما كلا
الى المطلق لاتحاد الموجب وهو الحدث وهو يطلق الامر يرجع الى اثبات الحدث والحمل القياس وجزم القياس لو اوضح العلة
فانها والمختار هو تحقق الاكثرين سواء كانا مثبتين او نافيين او مختلفين وسواء كان وجهها اي علة الحكم مقدرا او مختلفا لعدم التنافي
الجمع وامكان العمل بكل منهما واما الاتيان بما لا اشكال فيه بان احدهما مستلزما العدم الاخر مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة وان لا فملك
رقبة كافرة فان كانت ظاهرة اعتق والمملك وان كانا مختلفين لكن العتق موقوف على الملك فاعتق يستلزم الملك بل عدم الملك
ايضا يستلزم عدم العتق فيقيد المطلق بعدم الكفر فلا يجوز عتق الكافرة بل لا يصح ايضا واما على الثاني فاما ان يجمع وجهها
ويختلفا في الاول فاما ان يكون الحكمان متفقين او مختلفين او مختلفين فهذه اقسام ثلثة الاول مثل ان يقول ان ظاهرت
فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة ولا خلاف بينهم في وجوب الحمل بالمقيد اما من باب البيان او من باب التنسيق
والمختار ايضا من باب البيان سواء تقدم المطلق او تاخر عنه ولكن يشترط عدم حضور وقت العمل اذا علم تقدم المطلق فيكون
ناسخا له مسلمان الاول وجوب حمل المطلق على المقيد والثاني تنزيله بالبيان الاول دليله ما مر في حمل العام
على الخاص لجميع الاسباب والتقييد وغيره ومن جماعة ادعوا اتفاقا اصوليا الوقف فانه في الحقيقة ايضا نوع من التخصيص كما سيشير اليه في
الاكثر ومن باب جمع بين الدليلين لان الحمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق دون العكس وهذا العكس بنفسه لا يتم لامكان الاعتراض بان
الجمع لا يتحقق في ذلك فلا يرجع بان الجمع ولا يتم الا ما ذكرنا واما مسوغ هذا الجمع فقد تقدم في وجوه الاول لانه يمكن الجمع بينهما بحمل
المقيد على الاستحباب بحمل الامر في قوله اعتق رقبة مؤمنة على الاستحباب فيكون المؤمنة افضل افراد الواجب المخيرة

والحق ان يحمل الامر على الوجه التخييري بمعنى التخيير والمسطح لا التخيير المستفاد من العقل فيما اذا كان المأمور به كليا ان بلا
لكن بين ذلك كان مستفادا من الامر بالمطلق ما فهوم حكم العقل اليتم وفيه ايضا مرجحات والنسبة الى ما ذكرنا اشبه الاخير وقد
يؤيد بعضنا ايضا ان حمل الامر على الاحتياط مجازا مرجوحا وكذا حمله على التخيير بخلاف استعمال المطلق في المقيد فانه مجاز اصلا تامل
لرجحانه حقيقة كالامر جوابه وبيانه ان اريد من التجرد عن القرينة كونه مستعملا فيه بمعنى ان الحقيقة فيما نحن فيه غير
ظاهر وجه وان اريد انه مستعمل في المقيد فيما نحن فيه بمعنى ان الحقيقة في بعض الاحيان فغير ان هذا الاستعمال ليس الا الاستعمال
المجازي لارادة الخصوصية صريحا وان لم يتعين عند المخاطب ثم قد يكون دعوى الحقيقة مع عدم التعيين عند المخاطب اذا اخبر
الشارع بتعيين المكلف في مثل جاء رجل من اقصى المدينة وما عن غير ليس من هذا القبيل لامتناع ان يتعلق الحكم على المبهم
من احكام ولو فرض مثل ذلك وحصل العلم بعد ذلك بسبب القرينة بارادة ذلك فيكون تخصيصا بالمجمل بعض القرينة
انه كان مجملا فيكون هذا من باب المجمل لا المطلق فيكون مجازا في معناه فكيف كان فلا يخرج عن المجاز ثم على الاخير انظر في انه هل
يكون المقيد الخاص بانا المطلق والعام وتقييم المجمل بالمطلق والمبين لمطلقا نعم ان ذلك خروج عن الظاهر والظاهر عن الحقيقة
هذا الكلام في ترجيحها انتهى من المجاز على ما ذكره المانع وقد سلمنا انه اولى الاحتمالين فنقول ان الواجب التعبير لا يحمل
الا على المقيد كما ذكره العلامة في انه يتردد فيه يجتمع عليه ان يحصل العلم بشغل الذمة مع احتمال ارادة المجاز من
المقيد وهو يجب تحصيل اليقين بالبراءة من غير فلا وجه بالوجوب العمل به وبيان العمل الكلي يرجع هو القدر المشترك بين كون نفس
المقيد او المطلق ونعلم ان الكلي يتردد باحدهما فشغل الذمة انما هو بالمجمل ولا يحصل البراءة الا بالاتيان بالمقيد وانما نحن كلام الموجب
لو سلمنا انا لا نكلف بعتق رقبة ولكن لا نعلم هل يتنزل الايمان ام لا فيكفي نفس ما حصل البراءة وليس كذلك بل نقول بعد تعارض
الجانبين وتصادم الاحتمالين يبقى الشك في ان المكلف به هل هو المطلق او المقيد وليس ههنا من رجحان يقتضي حكم بتوقف
عن الاصل لان الجمع في بعض المقيد لا ينفك عن الفصل ولا تعارض بينهما فليتامل والثالث انه لم يكن الحمل بعضا منه دون اخراج
احدهما عن حقيقته ان يحمل المقيد ويبقى المطلق على اطلاقه فلا يجب ارتكاب تجوز في حمل ان وظيفة المطلق وذلك لان
مدلول المطلق ليس صحة الحمل بافراده كما زعمه بانا في مدلول المقيد بل هو عدم منزوما يصح التقييد بالمقيد في الواقع الاولى
امر جزئي عن القيد كقولنا رقبة مؤمنة اذا ثبت ان مدلول رقبة في قولنا رقبة في مؤمنة هو المطلق ولا لزم حصول المقيد
بدون المطلق مع انه لا يصح الا في رقبة كانت فظهر ان مقتضى المطلق ليس ذلك ولا لزم تخلف عنه وبيان ان مدلول المطلق
وان لم يكن ما ذكره ولكن مقتضاه هو ذلك الوجهين الذين سنذكرهما مقتضاه ما في مقتضى المقيد ولا يكون الجمع بين مقتضاه
ومقتضى المقيد بدون تصرف ولو لم يجمع من الكل وقوله بل هو اصح الى اخره وان اراد ان مدلول المطلق هو الامر الوارد بين الاقل
الحق لو فرد كان على البدل والمقيد هو بكل جزء لان مدلول الحصر الشائع او الميسر لا بشرط كما مر وان اراد انه معنى عام قابل لصدقه
على المعنيين فهو صحيح ولكن مقتضاه تخير المولى باي فرد كان ضرورة كان تخييره بحكم العقل لان الطبيعة توجد في ضمن اي فرد يكون والاستناد

بما يحصل

بما يحصل الاتيان باي فرد كان متردد ايضا الاصل بان الى يتزمن التعيين فهو يقتضي التخيير في الافراد ولا ريب ان هذا يناقض
القيد والظاهر ان مراد القائل هو الشق الاول من التردد كما ذكر في موضع اخر ان المراد من المطلق كرقبة ليس اي فرد كان من
افراد الرقبة على البدل بل يكون مدلوله معينا في الواقع وان لم يكن فقط مستوفا في التعيين لهذا الظاهر واكثر في الاخبار نحو قف
الامر عند الاحتياط فلا يكون التقييد تخصيصا وقرينة على المجاز انتهى ملخصا وان ثبت كما يطلق بالحكم الشرعي على سبيل
التعيين في الواقع فلا يخلو ان يكون معرفة لما طلب التعيين مقصودا ليس من الشارع سواء قارنه ذكر التعيين او فارقه وسواء
كان في صورة الاخبار كقوله تعالى احل الله البيع او في صورة الانشاء او من كان كاعتق اي رقبة الممكن الانشاء فذكر لفظ المطلق
وارادة المعين الواقعي مجازا نعم ربما يجيء ذلك في القصص والحكايات مثل قوله تعالى جاء رجل من اقصى المدينة ويحتمل الترجيح
وموضوع البحث ليس من هذا القبيل لكن لا يخفى استعمال المطلق وارادة الفرد المعين الواقعي منه ولم يقترن بقرينة تدل حقيقته
في بادي النظر ويحصل العلم بكونه مجازا بعد الظهور القرينة والحاصل ان استعمال المطلق في المقيد حقيقة على وجه ومجاز على
وجه وما لا الوجهين يرجع الى كون المقصود بالذات الحكم على الكلي ويكون ارادة الفرد مقصودا بالعرض وقد يحصل وقد
جاء رجل من اقصى المدينة في مثل التقي وجاء اذا اراد فرد اشتراك فرد يكون وما لا الوجه الاخر الى ذكر المطلق وارادة فرد خاص
منه اما قرائن دليل على ذلك او بانكشاف ذلك بعد ظهور القرينة وكلا منا اقسام الاخير وهو المتردد في مسائل المطلق
والمقيد فلو فيما يجد قوله تعالى جاء رجل من اقصى المدينة يسعى وجاء حبيب النجار يسعى او جاء من قبل مؤمن آل فرعون يسعى يكون
بانا المجمل لا تقييد المطلق فيه وضبط القاعدة الضابط عطيا وانظر لعلم الامر فلا تغفل وقوله الاتفاق امر جزئي غير ملتفت
الا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المقيد لا المطلق والمؤمنة قيد للمقيد قوله والا لزم حصول المقيد بدون
المطلق وبيانه انه لا يستلزم ذلك الا وتحقيقا لما هو من الحق والمرتبة لا يكون تخلف المقيد عنه انما هو المفهوم الكلي الذي هو المشترك
بينه وبين غيره من الافراد وهو ليس بعض الرقبة في قولنا رقبة مؤمنة والمجمل فقط رقبة وان كان ذلك الاعلى المعنى الذي هو المشترك
بين الافراد لكن يكون كثيرا لمطلق اذا استعمل ومن دون لم المقيد اذا استعمل مع القيد فلا يلزم من وجود المقيد في الخارج وجود
المطلق الا انما يلزم منه وجود ما وجد في المطلق من المعنى الكلي ثم ان هنا كلاما من المحقق البهائي في حواشي زبدته في مباحث
الفاظهم وهو انه قال ان العالمين بعدم حجية مفهوم الصفة قد يقولون ان المطلق بمعنى ما في عتق اعتق في الظهار رقبة
اعتق في الظهار رقبة مؤمنة فاذا لم يكن مفهوم الصفة حجة عندهم كيف يقولون بان المطلق فاهذا الاتفاق والجواب ان
مفهوم الصفة اما ان يكون في معناه مطلق كما في امثال المذكور او لا يكون في معناه العام فعلى الثاني ليس مفهوم الصفة حجة عندهم فلا
يلزم من الحكم بحجية العام الذي يعمل الجاهل الاتفاق مع قرينة على ارادة ذلك اما الاول فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة
غير حجة كما نص العلامة في نهاية الاصول فالقائلون بعدم حجية مفهوم الصفة يخصون كلامهم بما اذا لم يكن في معناها مطلق
لو لم يفهم في حجية ما اذا كان في المقابل مطلق ترجيحا التاسيس على التاكيد وقريب من حمل الاعتراض على القائلين بان الامر حقيقة

في الوجوب كيف قالوا بان الامر الوارد عقيب الحظر حقيقة في الاباحة انتهى اقول وفي هذا وفي بلاد نظر لان الاعتراض ولا وقع لهذا
الجواب اما الاعتراض فلان مفهوم قوله اعتق في الظهار رقبة مؤمنة عدم وجوب عتق غير المؤمنة لا عتق غير المؤمنة
فلا ينافي جواز عتق الكافرة وحمل المطلق على المقيد بعد ملاحظة المطلق في المفهوم فان المطلق ان كان عتق فرد واحد فلا ريب
ان مع وجوب عتق المؤمنة لا يكون الامتثال بغيرها وان كان مطلق الطبيعة فبعد وجوب عتق المؤمنة وحصول الامتثال
بايجاد الطبيعة في ضمنه فلا يبقى طلب حتى يحصل الامتثال بغيرها وان كان مطلق الطبيعة فبعد وجوب عتق المؤمنة وحصول
الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمنه فلا يبقى طلب حتى يحصل الامتثال بغيرها فيكون الايمان ثابتا حولها فلا منافات بين القول
بعدم تقييد المفهوم وبوجوب حمل المطلق على المقيد وان اول قوله اعتق رقبة مؤمنة بان المراد منه ان كفارة الظهار عتق رقبة
مؤمنة لا يجوز ايجاب عتق رقبة مؤمنة فهو ان كان يصح الاعتراض في الجملة ولكنه لا يتم ايضا اذ يكفي في نفي جواز العتق وجود
المانع مع ملاحظة المطلق ولا حاجة الى استفادة عدم المفهوم فهو يكون جريان هذا المرجح في العام والخاص المتواقفين في
الحكم والنفي والاثبات مثل قولك اكرم بني تميم اكرم بني تميم الطوال فان نفي وجوب الاكرام في البعض ينافي وجوبه في الكل ولا
يجري في المطلق والمقيد لعدم الفهوم الا فيما في المطلق فالمدار مع متفقين في عدم وجوب حمل العام على الخاص فمن قدما اختصوا
لحمل العام والخاص المتنافيين الظاهر ما الجواب فيه امر مهم مسرة قولنا الناهض في الجملة وقد ظهر بطلانه واما لا حاجة الى الفسخ
بالاجماع ولا اجماع لانه يجب عدم المفهوم في الموضع الخاص بل الغالب وجوب الحمل المقيد والظاهر العلامة ايضا لم يدع الاجماع
الا على ذلك ولم يحضرني كلام كتاب النهاية ليلاحظ وايضا التمسك بترجيح الاساس على الاساس ايضا مما لا يناسب المقام اذ هو
مما يصح ترجيحه الجمع موارد التعارض ولا اختصاص له بما نحن فيه وان قيل ان فيه الحضرة ثانية القيد في اعتبار المفهوم فتنبع الاختصاص
فيما نحن فيه فالتأسي يحصل بالحمل على ارادة الافضلية ايضا ومما ذكرنا يظهر ان ما نحن فيه ليس من قبيل الامر الواقع عقيب الحظر
وقد مر التحقيق فيه وانا على المقام الثاني ان نوع من التخصيص فان المستفاد من المطلق ومقتضاه ولو بانضمام العقل
اليه حصول الامتثال بما يصدق فيه كان من افراده فهو عام الكثير على البدل وقد عرفت في العام والخاص ان الخاص بين لا ناسخ
كلي صورة تقدم العام وحصول وقت العمل بالنسخ بان الكلي لا بد ان يكون مقدار نزول اللفظ فلو كان المقيد بيانا للمطلق كان
المطلق مجازا غير وهو فرع الكلي وهي منتفية والجواب مع لزوم المقارنة ولا يلزم بعد شيئين الا ما حولها ان من وقت
الخطاب ولا دليل على التأخير وايضا ما نقض بصورة تقديم المقيد فالمطلق الوارد بعده وان ارادة المقيد من دون
ملاحظة تقييد الرقبة بالسلامة عدم ايضا واعترض على الاول بان تقديم المقيد يصح قرينة لاشتمال الرقبة من المطلق الى المقيد
بخلاف العكس وعلى الثاني بمنع شمول الرقبة لناقصة حتى يكون مجازا في السليمة ولو سلم فالمطلق ينصرف الى الفرد الكامل
والتابع الثاني وهو كما انا متفقين مع اتحاد الموجب حكم وجوب الحمل بما الثاني ومثاله الاكثر بقوله في كفارة الظهار
لا تعتق مكاتبا كافرا واورد عليه بانه من تخصيص العام لا تقييد المطلق فان النكرة المنفية بمنزلة العموم وبدل

بعضهم



بعضهم بقوله لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب الكافر مع تقييد ذلك بعدم قصد الاستغراق بالجملة من العموم وارادة
غيره بان معناه حتى لا تعتق مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال من غير قصد الى الاستغراق ويكفي لامتثاله بعدم
عتق فرد واحد من المكاتب فيحصل ويحتمل حتى ان قوله لا تعتق مكاتبا كافرا بيان لهذا الفرد من اين يحصل الحكم بعدم جواز اعتاق
المكاتب اصلا كافرا ولو في حكم حين المسئلة سيما مع اعتبار مفهوم الصفة اقول لم يكن دفع الاورد عن مثال الاكثر بل ارادة البعض
يكون الشيء غير التمكن ويصح المثال الثاني ايضا بارادة الميسرة ايضا كما بينا سابقا فلا حاجة الى جعله من باب الجمل الوضعي
مع انه ايضا في معنى النكرة ولا يدفع الاشكال مع ان التقييد بعدم قصد الاستغراق لا فائدة فيه لان يراد دفع توهم ان يجعل
من قبيل الله لا يحب الجهر والان الام داخل على المنفي والنفي ايضا يفيد العموم لا عموم النفي في هو اوفق بالمطلق من العام واما
ما ذكره المورد من ان هذا وجه الى اخره فغير متزن ان اراد ان مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال مورد النهي ومتعلق
لجميع وصف كونه مكاتبا فهو يعني النكرة المقيدة المنفية بمنزلة العموم وان اراد جعل اختيار المكلف تعيينه في ضمن فرد معين لا على تعيين
هذا اللفظ بل يحتاج الى تقدير واضمار ومع ذلك يكون المقيد بانا لما ذكره اذ البيان انما حصل باعتبار الكلف ذلك الفرد
وان اراد جعله من باب جاء رجل من اقصى المدينة يسعى فغير مناسب لما ذكره من موضوع المسئلة في شيء غير ان هذا الصحيح بالمثال
المشهور من هذا المثال فلا وجه للعدول عنه فالصورة لا بد ان يكون مرادهم من هذا المثال بذلك غير هذا ثم يصح ما ذكره
لو اخرج النهي عن معناه الى معنى النفي مثل لا يدخل مدينة الرق على الرق مكاتبا ما حتى يتم معنى المطلق ويكون الامتثال بعدم عتق
فرد واحد الى اخر ما ذكره لكن ذهب ان جامع عرفا ضرورة يكون مع الفروع والغلبة موارد الاستعمال في الشرع والعرف اذ المفهوم
من امثال ذلك بان مورد العتق لا بان مورد ايقاع الرق فالمفهوم بالذات عتق غير المكاتب لا ايقاع الرق المكاتب مع ان
ارادة فرد ما من المطلق دون العموم مما يعمل في ضرورة ايضا اذ يصير المعنى حتى كون عتق الشيء من الافراد محكوما عليه بثبوت
الحكم فيكون معنى لا تعتق مكاتبا ما اعتق من هذا من العبيد وهو ان كان يتم في مثل هذا المثال لو كان ما لكا مكاتبا فهو
مكاتب ولكن يكون يتم في مثل لا تصطاد الصيد فلا تصطاد الصيد ما الا ان يكون معناه لا تصطاد صيدا ما الا ان يخرج ايضا الى العموم لا ايضا في مثل
لا تعتق اذا اصبتم صيدا ان يقول ايضا واحدا وجوز ذلك مثل الباقي وهذا كله خارج عن العرف والعادة ثم ان الحكم بوجوب الحمل
بالمطلق والمقيد هنا لا يتم كما يجوز ايضا عاما وخاصا والقائل ان القائم على عتق الشيء على مثال العام المشهور ولا مثل الفرض الذي
ذكرنا من ارادة الميسرة لا يشمل فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد العام لان الجمع على الاجماع في الذهب بعدم ان يكون
كاشفا عن اصطلاح عند اهل العرف متفقا عليه وحكما كذلك وان ارد الاجماع الفقهي فلا يبقى بعد الثالث وهو كما
مختلفين مثل ان ظاهرت ذمة عتق رقبة وان ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة فهو حكم حمل المطلق على المقيد ويصح ذلك عاموما لما تنافي
كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل في جميع الاصحاب غير عدم الحمل ولا فرق بين الاقسام المتصورة غير
من كونهما مثبتين او منفيين او مختلفين واختلف هنا فيما نحن فيه المتنفيل المنع عدم مطلقا ومن الكل الشافعية ان يحمل

بلغ منه

عليه ان اقتضاء القياس ويشبه ان يكون المطر ومن بعضهم الخلو بسط وحجج وتجيز لا يليق بالذكر والحق ما اشار الاعتبار
لعدم المقتضى الباب الخامس في الجمل والمبين والظاهر والمؤول قانون الجمل كما كان كلا شيء فهو اجمل بان
يتردد بين معنيين فصاعدا من معانيه وهو قد يكون خلاف ويكون قولا اما المتعلق بالمتكلم او بالمخاطب
وقد يكون من الوجوب والندب وغيرهما كما اذا صلى النوم صلوة ولم يظهر وجهها واذا اما مفرد او مركب واما
المفرد فاما اجماله بسبب تردده بين المعاني بسبب الاشتراك اللفظي وهو ظاهر او بسبب الاشتراك المعنوي وهو ظاهر
وقد يكون عينا عن غير معين عن المخاطب وذلك اما في الاخبار مثل جاء رجل من اقصى المدينة واما في الاوامر والاحكام مثل
ان تزوجي بقرة واعتق رقبة اذا اريد بها المؤمنة والى هذا ينظر قولهم ان الخاص والمفسر بيان لا ناسخ وقد اعلم فيما
سبق انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب بما لا يظهر ومرادهم بما لا يظهر هو الظاهر الاول ومن هذا
يكون مبينا للخاص المتناول لا كان المجمل غير مجمل في النظر الثاني فلا يتوهم التناقض بين وصف العام بالظاهر والمجمل
والحاصل ان مرادهم بكون العام والمطلق مجملا او كون الخاص والمقيد مبينا والمقيد مبينا اذا اصول الخاص والمقيد
يكشفان عن ان مراد المتكلم بالعام والمطلق كان غير ما سبقا عنه صريحا عند المخاطب وهذا هو الاكثر في الاحكام
والا فقد يقترن العام والمطلق بقرينة تدل على ارادة مرتبة خاصة من العام وفرد خاص من المطلق ولكن لم يقترن
بيان ذلك القرينة فذلك المجمل في النظر ايضا ولكنه مجاز ولا يقال ان انه مراد فان القرينة اخرجته من الظهور
في النظر ايضا وقد يجعل من الاجمال باعتبار الاشتراك المعنوي قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده باعتبار
امكان تصرف الحق على كل ما يحصل من الابعاض وان المراد هو العشر لا غير والتحقيق انه يرجع الى الاشارة الى القدر
المخرج من المال الذي قدره الشارع مثل الزكوة مثلا فالاجمال بسبب الاشتراك المعنوي انما هو فيما لو لم يخرج
قدر من المال الذي اراده قدرا معينا ولم يبين واما اذا سمى ذلك المقدار بالحق ففيه ان الحق عين ان المراد منه هو الزكوة
المذكورة فالاجمال في الحق انما هو باعتبار الاجمال في مسماه ومن الاجمال تردد اللفظ بين مجاز اذا اقام قرينة على
الحقيقة وتساوت مجازاته واما المركب فاما ان يكون لاجمال غير عائد مثل قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح
المترددة بين الزوج وولي المرأة واعتبار تخصيص مرجح مثل قتلوا المشركين لا بعضهم مع ارادة البعض
المعين واصل الكلام بعبارة الاعلام الا ما يتلى عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين لجمالة معنى
الاحصان فانه قد يجيء بمعنى الحفظ كما في احصنت فرجها وقد يجيء بمعنى الزوج وقد يكون الاجمال بسبب
تردده مرجع الضمير بان يتقدم ضميران يحتمل رجوعه الى كل منهما مثل ضرب زيد عمرا واكرمه ومرجع الصفة
مثل زيد يطيب ماء لاحتمال كون الهاء في الطيب لزيد ولعلنا اذا عرفت هذا فاعلم ان التكليف بالمجمل اما ان يكون عقلا

واقع

شرعا وقد وقع ازيد الفتح لعدم الافهام فسد كان وكذا ناجم اذا كان وقت الحاجة والقائلون بتقدم الحاجة الا
فالتعويل الاستدلال وتبيين النقص وتجويز في الايات والاخبار اكثر من ان يحتاج الى الذكر وقد سمعت بعضا وسمع
الانصاف منه وهذه الاول ذهب اكثر الاصوليين الى الاجمال في الزيادة كالمرفق والكعبين والقطع وذهب
السيد المرتضى رحمه الله الى الاجمال بسبب اشتراك الاسم بين جملتها وبين كل واحد من اجزائها وقيل باجمالها
القطع ايضا لاشتراكه بين الابانة والجرح بغير ابانة لان اليد تطلق على الجارحة وعلى الاصبع منه كما يقال قطعت
الاصبع اذا خرجه الاناملة اولى الزند الى المرفق واصطلم يده وكبشر يده مع انها اصدق بالانامل كالاخذ
بالحقيقة فثبت الاشتراك فلا يكون مجملا ويجري قول الانسان كاظم قوم لان الانسان يقع على جزء منه فيكون الاسم
منها باسم من يقع انسان على اجزاء اخذ من اليد وظهر من هذا استدلال من يعتبر القطع ايضا في الاجمال والجواب
ان الاستعمال الاسم من الحقيقة كما مر ولا تبادر بالاجزاء من الحقيقة والمتبادر من اليد انما هو الجزء الى المنكب والتاصل لا ذكرنا
انه لا يلائم بيده وجميع ذلك موضع من يدي موضع من يدي وجميع من يدي لا يستهام بالتفسير الى اليمنى واليسرى
فعلم ان موضوع المفهوم الكلي الذي يصدق الوجود بجميع ذلك العضو ولا يصدق ان لو كان اليد موضوعا لكل واحد من اجزاء
لجمع الاستهام باذى الايدي ومن القطع كما يقال والمقايسة بالانسان وتمثيل في مقابل اليد وقد يقال ان الانسان لم يوضع
لا لمفهوم الكلي والملاحظة على التحقيق من باب اطلاق الكلي على الفرد فهو المناسب للقياس والتمثيل ولا يخفى عليك ان كلمة مثل
اليد فيق قلت رجل انسانا واذا انا قبل وجهه او ضربت زيدا انسانا واذا انا ضرب رجله وعلى الاطلاق مراد هو في الزائد
في ذلك انما هو جزء من المثال فهذا الكلام يجري في الرجل والوجه والراس والجسد والدم والقيل وغير ذلك مما يكون
والجزاء وكل من سمي باسم يطلق على جملة اسم الجزء على كل منها والتحقيق في الكل الاساسي في الكل من جزئه المجموع
والاطلاق على الابعاض مجازا نعم هنا بحث دقيق في جعل الاستثناء في بعض موارد هذه المسئلة وهو انه هل يستعمل في
حقيقة القبل والنهار وطال النهار بينهم فقيل بانه ما بين طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس وقيل ما بين طلوع الشمس الى
الغروب وقيل الاشتراك في الجزء ما بين الطلوعين واسطة والتحقيق على القول الاول وكذا القول ان من اشتغل من اول
طلوع الشمس الى الغروب بعمل وصدق عليه انه عمل يوما حقيقة فلو صار اجيرا يوما بالدرهم وكذا لو وقع مورد نذر وكذا لو
فعل في الاثناء طلوع الشمس بحسب ذلك اليوم من ايام نذره وبالجملة ان هذا من خواص الاسماء لان الصادق الشرعية
في هذا القول فهذا عمل يوم حقيقة وانما نذر يوم حقيقة لا انه عمل في اليوم الحقيقي وان نذر في اليوم الحقيقي فهذا حقيقة
عرفية المركب الاصافي حال الشك بقي تفت البحث عن الاوصاف والمتعارف حمل المطلق والمطلق بعده
وهو معنى حقيقي وغيره بتفريع مقدار المنافي جزء قسم الزوجية وهكذا في الظاهر ولو قيل فلان ضرب زيدا فلا ريب
انه حقيقة وان كان الضرب وقع على بعض اعضائه وكذا لو قال زوجي زيدا وكذا زوجي يده وظهره ونحو ذلك

اذا قيل امس بيع من جسك لا يتأمل في ان المراد هو جميع المعنى الى الشك ولا يسأل اهل ابن كثير او سماء من او عصفور يكون
اذا قيل اغسل جسدك بماء فام الجسد وما اذا قيل جاء زيد او جسد زيد او ضرب على جسد زيد لا يفهم تامه
بل يكون حصوله في الجملة وان لك يحسن الاستفهام بانى اى موضع منه اى بلى وكذا اى جسد وعلى هذا فاذا قيل اغسلوا
وجوهكم يجب غسل تمام الوجه وكذا في اغسلوا ايديكم لو لم يكن قوله الى المرافق وكذلك لو قيل اصحاب في مسكن وانت
لخلفوا في قراءتهم وابن سيرين في مسكن ذكره البانى كونه مجملا وهو مروى عن ابن عباس وعن ابن عباس ايضا من الاجمال بيان انتفاء
من كون الباء للتبعيض بالفعل الصحيح واختلف الناس فيه على القول من نصب الحنفية الى انها مجاز وبينها التوبة صحيح
ودليل ان الباء اذا دخلت في محل المفعول تعدى الفعل الى الالة فيستوعبها دون المحل كما في الالة واذا دخلت في الرأس
تعدى الفعل الى المحل فيستوعبه دون الالة مثل مسحت راس اليتيم بيدى وهو موجب دخل في الالة بترجيح بعض الراس
والجمع بين المثل السوء والربح وهو محال وقيل ان المراد هو مطلق البعض ويسماه ويقول عيسى في بعض او الاجماع لطلب
طلا اجمال ذهب جماعة منهم الى وجوب مسح الكل لتوهم مجيء الباء للتبعيض ويقولون انه للالصاق والمعنى حقيقة
في الجمع وذهب بعضهم الى القول المشترك بين الكل والبعض والمجاز ولا نزاع لنا وكلا الاصل تعيين الامر المشترك
ودافعنا جماعة منهم بانها للتبعيض مدعين انها اذا دخلت على الالة كانت للتعدية واذا دخلت على المحل كانت
للتبعيض ولان العرب القائلين في مثل مسحت يدى بالمنديل البعض واجيب بالمنع وبان البادى الذى الاستعمال
ولا اثر وهو يقتضى ثبوت الكل لا لمعنى غيره والحق يجيء التبعيض كما صرح به الكوفيين ونص الاسمى على ثبوتها
لغة في نظمهم ونثرهم وهو المنقول عن ابى على الفارسى وابن كيسان وغيره وصاحب القاموس عن صاحبه وكذا ابن هشام
في المغنى للاعرابى بالكار سيبويه وابن جنى والشرع ان الشهادة على اثبات مقدم مع جميع ذلك صحيحة زيادة
عن الجمع ثم ما ظهر بذلك الشيء اختلفوا في قوله تعالى لا صلوة الا بطهور ولا صلوة لا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن
لم يبيت الصيام من الليل وكذا نظائره الا بوضوء ما نفى غير المعنى ظاهرا والمراد نفى صفة من صفاته جعل هو بجهل ام لا على قول
ثالثها ان كان المعنى الشرعى شرعيا كالصلاة والصيام او لغويا اذا كان حقيقة ظلا اجمال وان كان لغويا والمراد من معنى فقد
مجمل والحق عدم الاجمال كما اختاره الاكثر واحتجوا عليه بالمعنى وهو تعيين المعنى المتبادر في هذا التركيب ان كان من قبيل
العبادات وقلنا بانه حقيقة شرعية في الصحيح منها لم يجز في الذات ويكون هذا التركيب حقيقة في المعنى الشرعى لعدم منافاة
وجوده عند ان كان الصلاة التى يطلق عليها الصلاة حقيقة على القول بكون الاسامى للاعم فنفى اسم الصلاة حقيقة
عنها على هذا القول وقع فاذا لم يحمل على المعنى الحقيقى فيبقى اعتبار المانع صحيحا لكن لا عدم الاجمال باعتبار وجوده
لا كان في الجملة وقد انتفى اعتباره لك على هذا القول فلا يحمل على نفى الذات فيعلم ان ذلك بسبب كون ما نفى مع
ذلك لا كان من مثل الطهور والفاتحة شرطا او جزءا ولا لا يحمل نفى الذات فعلم بذلك النفى كونها شرطا او جزءا ايضا





فيتنفى الاجمال فلا اجمال وان لم يكن من قبيل العبادات او كان ولم نقل بكون احقاق في الصحيح بل يكون حقيقة في الاعم فان قولنا
بثبوت معنى عرفى لهذه التراكيب بان يقال المراد من امثالها نفى الفائدة كما في قولهم لا علم الا ما نفع والكلام الا ما افاد
فيحمل عليه ويجعل من الغاية بالصحة اذا كان في مثل العبادات انا الصحة هو ترتب الاثر وهو ما وذا الفائدة وان لم نقل
بثبوت ذلك فالامر متردد بينهما بين ان يكون المراد نفى الغاية او نفى الكمال واذا تردد الامر بين هذين المجازين فقول ان
نفى الغاية والصحة اقرب الى الحقيقة من نفى الكمال المجمل بعيد فلا اجمال ايضا اقول وبالمنصف في ادلة الكتاب تعرف انه لا
مجاز المقام كون احقيقة شرعية في الصحيح بل يكفى ارادة الشارع من الكلام الخاص عن الصحيح منها ثم ان التمسك بالقرينة
المجاز ليس من باب اثبات اللغة بالترجيح بل من باب تعيين احد المجازات بكثرة التعارف وذلك بنفى هو العدم اذا كان
بالاستعمال والمراد بكثرة التعارف كثرة ارادة هذا المجاز وظهوره في العرف كالصحيح وبنا حقيقة فيرينا تقض ما تقدم من الصحيح
الفاظ الاجمال باشتراك العرف في نفى الصحة والكمال تردده فيلزم الاجمال والجواب ان اريد ان اهل العرف يختلفون في الفهم
فبعضهم يدل على ورود هذا وبعضهم على ورود ذلك فلا اجمال ضرورة ان كل مجاز يفهم وان اريد ان اهل العرف
متردد دون بعض هو استقراء رأى احدهم على بين تساوى الاحتمالين في كل مورد فلا نسلم التردد وان سلم فهو في المجاز
وما نحن فيه الاصل نفى الصحة اربع لكونه اقرب الى الحقيقة فيفهم على فرض ان اريد انه لا فائدة فيفهم منه نفى الكمال لا اصلى بالاصل
الصحيح الاول الصحيح نفى الكمال ومن قوله لا صلوة لا بفاتحة الكتاب نفى الصحة وكذا قيام الماء في الاول لا يجاع وسائر الاقوال
هو المحتج من مقتضى الكفى الاول وبظاهر الفصل وبعضها اما نفى الاول والثانى الفصل عن بعض كون الاقوال الشرعية
الصحيحة في الصحيح الثالث اختلفوا في الحرام المقابل والحرام المصادين الى الاعيان مثل حرمت عليكم امهاتكم والخمر والخنزير
واطلقت الكتاب جنس الاعيان وباوامرهم والطيبات وغيرها وكذا غير لفظ الحلال والحرام من الاحكام وكذا كثر على عدم الاجمال
واحتجوا عليه بان استقراء كلام العرب يفيد ان المراد هو اصل القصد من ذلك لا من المأكول والمشروب من المشروب والملبس
من الملبوس والوطى من الموطوء وانت خبير بان المقامات في امثال ذلك مختلفة اذ الشيء قد يتصف بكونه مأكولا وبكونه
مبيعا وكونه مشترى وكذا المشروب فقد يقصد بالجزء المشروب وقد يقصد البيع وقد يقصد الشرب وغير ذلك وكذا
فقد يكون الذى الواحد شاملا على اشياء كالميتة المشتملة على اللحم والشحم والعظام والصوف والقصد من الاصناف
قد يكون هو اللبس وقد يكون هو الاستفادة من غير ذلك فالمراد من ملاحظة ذلك ارادة المنكوح والموطوء من الامهات
والبنات ونحوها والقول بان القصد منها ذلك لا معنى له لا ارادة بعض المنسوبات منها ثم مقابلة الزوجة بالرجل وحقيقة
المنسوبات يجب ان يكون القصد المتعارف منها الوطى واما مع عنوان الام والبنت وغيرهما فهو قرينة على ان ذكرها في مقام
بيان المحرمات والحلال من حيث النكاح فيشكل وهو ذلك وكذا الميتة في مقام الاستفادة يظهر قرينة على ان المراد بيان
المأكولات في الاستباحة والاكل واتفاق الصابون والسيرة الشحم متساويتين فلو قيل حرم عليكم شحوم الميتة فلا يخفى ان الاكل

ثابت والكلام فيما ظهر من القرائن ارادة فرد من الافعال والظاهر ان مراد المنكر هو عدم دلالة اللفظ بالذات على شيء مع قطع
الافعال كما في مثل امر المحرم المحاذير وان المراد بان مرجعه كما جاء من النساء ومن لا يجوز ولا ريب ان كما جاء فيها
لا فرق بين ظهر ثابت ويمكن منع الاجمال في امثال ذلك بحمله على الجميع فلا يلزم القبح في كلام الحكيم وعلى ان من الفائدة
واجمع القائل بالاجمال بان تحريم العين غير مقصود فلا دل من اضمار فعل يصح متعلقا له لان الاحكام انما يتعلق بافعال
المكلفين ولا يمكن اضمار كل الافعال المتعلقة بها لان الاضمار خلاف الاصل ولا يرتكب الا بقدر الضرورة وهي تندفع باضمار
البعض ولا دليل على خصوص شيء منها فيقع الاجمال واجابوا ايضا بمنع عدم الدليل على الخصوص بشيء لان ظهورها هو الفهم من
العرض ويرجح ذلك القول وقد عرفت ما في ذلك فالتحقيق في الجواب ان ما لم يثبت من الخارج مرجح لاحد المحاذير فحملها على الجميع
افضل لا يمنع الضرورة لان الكلام فقوله وهو من قبيل اضمار البعض مطلقا تم قانون البين نقيض المجمل هو ما لا يتوقف
والمفسر وهو قد يكون بينا بنفسه مثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم وان ان الله بكل شيء عليم تم في جميع الاشياء بنفس الظهور لا
بشيء خارج وفي هذا المثال اما وان العام المنكر في الشمول وليس بعموم تم انضمام الخارج اليه يصير نصا اكثر منه الفقرة
فالفرق بين الظهور والنص يحصل بانفصال هذا وقد يكون مع تقدم اجمال كقوله تعالى اقيموا الصلوة بعد حصول البيان بقطعية والعام
للخصوص وغيرها وقسيم القسم الاول بالمبين اما مساو لفقرة واما لا ترجمة بالمبين ضعيفة من الاكثر ان اهل الفقه وضعوه مبينا والبيان
ماخوذ من بان يبين فظهر او من بين وهي الفرق بين الشيئين وهو اما الواو من فعل البين وهو البين كالكلام بمعنى التكلم
والسم بمعنى التسليم واما الدليل على ذلك اي ما به البين وما يتعلق البين وهو الدليل وحيث معناه العلم من الدليل وقد يبين ما به
البيان مبنيا على اخذ الفاعل وهو يحصل بالقول اجماعا وبالفعل على الاقوى اما القول فمن الله تعالى كقوله تعالى صفراء فاقع لونها تسر الناظرين
فانه بيان البقرة في قوله تعالى ان تذبحوا بقرة على الاصح ومن الرسول كقوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء العشر بيان المقدار الزكوة الماخوذ
بالبيان واما الفعل فقد يكون ولا اشكال في البيان بوجه كما كان يتوضأ كلما صلى ولا شك في الاصابع وتعيين مدة ايام الشهر وغيره
او غيرها كما جرى الصلوة والحج بفعله وبيانه لا كان على ما فعله وقد يكون تركا كما لو كتم حكم الثابت بعينه فثبت ان تدريجي
وجوبه ثم الحكم يكون الفعل بيانا اما بعمومه بالضرورة من تصريحه او بقوله تعالى اما عطف بيان الحجي الواو امره بان يفعل شيئا بالما فعطف مثل قوله تعالى
كما اجتمع اصلي خاص لو غير بيان قوله لا كلام الصلوة بل الحال تعلق في المتابع فيقبل ما تقدم ان يعلل بيانا قوله لا اصلي او بالبيان
الفعل كما لو امر بفعل مبين مجمل ويفعل فعلا يصلح لكونه بيانا لمقتضى حكم بالبيان فلا يلزم تاخير البيان من وقت الحاجة ومنه الحاجة يجب
العام ثم يجوز كون الفعل بيانا تحقيقا بان البيان بالفعل يوجب الطول بيانا اخر البيان مع اتحاد الفعل وغيره لا كما ان يكون
القول الطويل من الفعل وقيل انه لو لم يتاخر البيان لو لم يشرع بالفعل بعد امكان الشرع وبعد ما شرع فاذا الصانع الماسر الذي
طويل لا يسمى ذلك تاخيرا البيان عرفا كما لا يسمى بالقول في القول وفي الزمان الحاضر الشروع الثاني اسكاتا يحصل هذا التاخير سيما اذا كان
اصلح وذلك ان امتناع تاخير البيان مع امكان التعجيل انما يسلم بقصر اذا كان عن وقت الحاجة وهو تاريخ القول

قانون

قانون ذهب اصحابنا وجميع اهل العدل الى امتناع تاخير بيان المجمل من وقت الحاجة لاستلزامه
تكليف ما لا يطاق واما تاخيره من وقت الخطاب فغير اقوال ثلثة المشهور الجواز وقصر بعضهم بجوز
تاخيره بالظاهر واما بالظاهر كالعام والمطلق والامر الظاهر في الوجوب فلا يجوز تاخير البيان عنه واما
مع البيان الاجمالي فلا باس وربما ذهب بعض العامة عدم جواز تاخير البيان في المنسوخ ايضا فذهب
الى لزوم اقتران البيان الاجمالي بان تعالى وقت الخطاب ان هذا الحكم سينسخ وهو في غاية الضعف لاجماع
من العامة والخاصة على عدمه بل جعلوا تاخير بيان الناسخ من شرائط النسخ لنا على الجواز مطلقا عدم المانع
عقلا ووقوعه في العرف والشرع اما الاول فلما سبق من ضعف ما تمسك به المانع لامكان المصلحة في تاخيره
مثل توطين المكلف نفسه على الفعل والعزم عليه الى وقت الحاجة وتمهيده المحل حتى يكون عليه اسهل بل قد يكون
التاخير اسهل بل قد يكون التاخير اصلح لان مع اقتران البيان ربما يعلم سهولة التكليف والتوطين عليه الى وقت
الحاجة سهل وما يمنع عدم الاقتران فربما يجهل كون المكلف به اشق مما هو مراد في نفس الامر ويوطن نفسه على
الاشق ولا سهل مع ان المطلوب منه هو الاسهل وفي صورة اقتران البيان بارادة الاسهل لا يوطن الا على الاسهل
فلا فرق في ذلك بين الاوامر والتكاليف والحكايات والقصص فانهم بعض القائلين بجواز تاخير البيان عن
وقت الخطاب مطلقا قد منع جوازه في الاخبار والحكايات نقل الى انه ليس لها وقت الحاجة بل المراد منها التفهم
فلا بد ان يكون مفهوما بالخطاب كالامر اذ من الجائز ان يكون المراد من الخبر لا تفهم فالوقت ان يعتقد على ما
هو ظاهر لتحصيل به ما يحصل من حقيقة المراد فيمكن تاخيره زمان الاحتياج الى بيان نفس المراد والعلم باصل الخبر وحصول
فائدته بل لا يرضى ان يقال قل فلان مع انه ضرب خدما شديدا لاجل تعذيب اولياء وتخويفهم او لاجل تفريح اعدائه
وغيرهم ثم يبين ان المراد الضرب الشديد واما الثاني فكثيرا ما حاجة الى البيان اما في العرف فلا ترجيح مرفوعا ان
يقول الملك لاحد من خلاصه قد وليتك البلد الفلاني فاذهب اليه في وقت كذا واسكت ذلك كذا ما غير بيان
تعلمه هناك وارسله اليك بعد استقرارك في عملك واما في الشرع فمن اقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا
بقرة وهي كانت معينة في الواقع والا لما سئلوا عن التعيين بقولهم ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها
ولم يعينه تعالى بقوله بقرة الا في رض ولا بكر الى قوله تعالى وانتم لونها تسر الناظرين وقيل انه ليس من هذا الباب
الظاهر قوله تعالى ان تذبحوا بقرة فانه بصيغة التخيير وقوله تعالى وما كادوا يفعلون فانه قد قدم على الفعل
وانما وقع السؤال تعنتا فشدد الله عليهم ونقل عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا اي بقرة لاجزاتهم ولكنهم شددوا
على انفسهم فشدد الله عليهم وفي عيون اخبار الرضا عن عمر لو عمدوا الى اي بقرة اجزاتهم ولكن شددوا
فشدد الله عليهم امور ظاهر تنكير بقرة يدفع بالقرائن المتاخرة وقوله ما كادوا يفعلون بعض من جهة النواهي

في الامتثال ومن جهة عظم ثمن البقرة فقد روي انه بلغ الى ملاء مسكها ذهبا فاراد ان لا يفعلوا ولكن الجاهل
على ذلك ما تقدم موسى عليه السلام لما قول ابن عباس فعل ذبح تسليم لا تجهيز وبيانا حديث العيون فقال
عالي تفسير الامام وعالي تفسير علي بن ابرهيم عن الصادق ع وبيانها قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مع تاخير بيان تفاصيلها من الاركان والشرائط
واشتراط الحرز والنصاب وتخصيص الزاني بالمحصن واما بيان الفائدة في تاخير بيان ما لم يظاهر خفيه في
العرف والشرع ايضا فاكثر من ان يحصى ومنها الايات المتقدمة في حكم السارق والزاني وغيرهما وكذا
عموم التكاليف للمخاطبين بمقامهم الى اخر الامثال جامعا للشرائط مع ان الصائم قد يجوز والصائمة قد يجوز
قد يجوز بين الصلوة الى غير ذلك واحتج المانع مطلقا اما على عدم التاخير في المجمل وما نحن فيه لو جاز لجاز العرب
من غير بيان مع في الحال وهو قبيح لعدم فهم المراد وجوابه منع الملازمة لفرق بينهما فان خطاب العرب بالزنجية
لا يحصل منه العلم بشيء من اصناف الكلام وضده وعلى التقدير حتى انه لا تميز بين كونه رجلا او انثى ومرجا او ذمي
انثى او شيئا خلاف المجمل فان المخاطب يفهم انه يريد به احد معاني الجمل ويعلم تفسيره على الامثال بايها تبين
له انه مراد ولو فرض في خطاب العرب بالزنجية حصول فهم في الجملة السامع بقرائن المقام وكان المراد بها تفسير له
فلا نسلم بطلان اللازم ح واما على عدم الجواز تاخير بيان ما لم يظاهر فقبيح خطاب الحكيم بما لم يظاهر فيما يقبح به
المفصل وتخصيص سند كره ويجيب عنه واحتج المفصل اما في المجمل فبما بيناه فيما اخترناه واما على عدم جواز تاخير
بيان ما لم يظاهر فقبح خطاب الحكيم بلفظ لم يظاهر وهو لا يفهمه من دون نصب قرينة على المراد بل ذلك دلالة على
غير المراد لان الاصل في الخطاب حمله على معناه الحقيقي واما المجمل فلما لم يكن فيه مرجح لاحد معانيه فيقتضي على اقتضاء
الوضع الحقيقي ويتوقف بسبب الاجمال الحاصل في الوضع فليس فيه دلالة على غير المراد بل فيه دلالة على المراد في الجملة
ايضا خلاف الحقيقة الغاء ويدفع المحذور الجائز بدون نصب القرينة وبان الخطاب وضع للافادة ومن سمع
العام مثلا مع تجويزه ان يكون مخصوصا وبين في المستقبل فلا يستفيد في هذه الحالة شيئا من التحقيق في الجواب
عن الدليل الاول ان مناطه لزوم القبح من جهة انه اغراء بالجهل وهو قبيح وغير مع كثرة الكبرى لما يترتب
الا يتلا يتم تكليف ابرهيم ع بذبح ولده وما قيل ان التكليف انما كان بالمقدمات وجزء منها كان من جهة خوفه من
ان يؤمر بنفس الذبح بعده لا يليق مرجحا بعدم ذلك المرجح وتقدم الاشارة الى ذلك والتكليفات الامتحانية في العرف
والعادة اكثر من ان تحصى وتقرر حقيقته في بحث تكليف لا مع العلم بانتفاء الشرط فاذا كان مصلحة في توطين النفس
تفسير على ظاهر العموم الى وقت الحاجة او على الوجوب في الامر الى وقت الحاجة وتحصيل لمرضاة الثواب ثم بين له ان
المراد هو الخصوص او الندب فلا مانع منه وقد يجاب بمنع لزوم الاغراء لا نسلم حيث يبقى احتمال التجويز الناظر

فيما



بما قبل وقت الحاجة وهو توقف على ثبوت منع التاخير مطلقا وقد مر فيما عدا مر وقد يقال ان الاصل في الكلام الحقيقة معا
ان مع خلوه عن القرينة وهو الحاجة في هذا المقام وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا الا ترى انه يحمل اللفظ
على حقيقته حتى يتم الكلام وانه يجوز تاخير القرينة عن وقت التلفظ كما في المجمل المتاخر المتعقبة بمخصص وايضا
فهو كما يجوز استماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم نعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه فثبت جواز
تاخير القرينة عن اللفظ وعدم لزوم الاغراء وكذا فيجوز استماع العام المخصوص بالدليل السمعي مع ورود
السماع المخصوص كما ان احتمال وجود المخصص يوجب عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل التخصيص كذا احتمال ذكر
القرينة في زمان الحاجة يوجب ذلك وغير ان الحمل على الحقيقة هو مقتضى الظن والمدار على الظنون في
مباحث الالفاظ ولا ريب ان احتمال التجوز يضعف في جنب ارادة الحقيقة ولا ريب في حصول الظن بعدم الخلاف
من الكلام بعدم القرينة وان المراد هو الحقيقة وقد صرحوا بان معنى الاصل في قولهم الاصل هو الحقيقة
هو الظن وما ذكره المجيب في معنى اصالة الحقيقة فهو خلاف ما صرحوا به واستفيد بعض جواز تاخير القرينة عن اللفظ
الى اخر الكلام فهو قياس مع الفارق لان وقت تشاغل المتكلم بالكلام محتمل لما لا يحتمله حال السكوت عنه بتفسير
العرف والعادة وذلك ليس لتفاوت زمان التاخير في الطول والقصر كما توهم بل لمدخلية التشاغل وعدمه
في ذلك واما الاستشهاد بالعام المخصوص بدليل العقل من دون اعلام السامع ذلك فغير مرضي حضرة ان
اعطاء العقل المكلف مانع الاغراء ودلالته قرينة على ارادة التخصيص فان العقل والشرع متطابقان بتفسير كل منهما
الاخر ومع عدم العقل المخاطب فلا ريب في قبحه الا ان لا يتعلق العموم بحيث يشمل فرد المخرج بالعقل وهو ايضا كذا
في عدم الاغراء ولو فرض تعلقه العموم وعدم تعلقه التخصيص الا بعد زمان فيما يكون من باب تاخير البيان عن
وقت الخطاب ويلزم فيه الاغراء ومنع قبحه كما مر واما قبح استماع العام المخصوص بالدليل السمعي فلا مجال له
فيما نحن فيه اذا العام ان كان مما خوطب به المخاطب من لسان الشارع مراجعا الى امر يدل انه امر والعمل على مقتضاه
فعلا او تعليما للغير فيجري فيه ما سبق من عدم جواز تاخير بيان المخصص عن وقت الحاجة واما عن وقت الخطاب فخذا
اغراء فيلزم الاغراء جزما لانه يحمله على ظاهره فالتحقيق في الجواب منع قبح ذلك الاغراء حتى يبين له المخصص لا بدكره
له وقت الحاجة او لعلمه على ذلك اصلا او كتاب واما اذا لم يكن السامع ممن يراد فهم الخطاب كالجمل الخ والعاقل
الجهت فهو ليس بمخاطب بذلك حتى يترتب عليه احكام الخطاب بل هو مخاطب بالحكم من العام وكذلك من يفهم الخطاب
لكن لا يحتاج الى العمل به واما اذا كان العام من باب الادلة الواردة من الشرع لا من باب الخطاب كما هو كذلك بالنسبة
الى زماننا على ما هو الحق من اختصاص الخطابات بالمشافهين فيخرج عن محل النزاع فان الكلام في لزوم الاغراء وقبح
الخطاب فخطاب الناس هو اصل يقتضي هذا العام الذي رايناه او سمعناه مع ما يتخصيصه سابقا لانه الذي لم نعثر عليه

وهو في الاصول يقينا او ظنا لا لخصوص العام وهذا المقام هو الذي يقولون بوجوب الخصوص عن العموم والاصول
لفظا بناء على العمل بما فهم من جميع الادلة ولا اجمال في هذا الخطاب وليس من باب الخطاب بالظاهر وارادة
غيره ايضا وهذا الامر في الاصل من زماننا الان هو ايضا اذ ليس كل احد في زمان الشارع يسمع الخطابات شفاهة
فهو ما كان لو خصوصا بمعنى ان يراد منه خصوص والعمل به على الامة كما انهم يقررون اصحابهم على العمل بما يفهمونه
من الجميع من اخبارهم وفتاويهم واجتهادهم في تطبيق الروايات بالكتاب وعلى الحاضر وبسنة النبي صلى الله عليه وآله
وغيرها فالكلام في الاذعان بكون العام باقيا على عمومه ام لا في غير محل الخطاب الشفاهي وما في معناه غير الخطاب
بالعام المخصوص شفاهة مربوط به لانها مع عدم الاسماع مخصصه وبالمخصص غيره من قبل الاول وما ذكره المجيب من
قبل الثاني وبينهما فرق جيد هذا مع ان الشيخ والمعتبر في التخصيص انما هو اصالة الحقيقة في العام وذلك لا يوجب
تاسيس القاعدة التي هي على الامر وهو ان مجرد احتمال المجاز يوجب التوقف عن الحمل على اصل الحقيقة مع انا
قد اخبرنا في مبحث الحقيقة عن المخصص ان البحث عن المجاز معنى والبحث عن المعارض معنى اخر ولزوم التوقف من الحمل
بظاهر الدليل حتى يتفحص من معارضه عاما كان الدليل او خبره من الظاهر مثل الامر والنهي وغيره التوقف عن حمله على
اصالة الحقيقة حتى يعلم عدم القرينة على المجاز وهذا التوقف الذي اورده المجيب من باب الاول لا الثاني وقد يجاب
بالنقض بالنسخ وتوجيه ان المنسوخ لا بد ان يكون ظاهرا في الدوام فان كان من القرائن الخارجية لا من دلالة
اللفظ والحقيقة فيصير مجيء الناسخ يعلم انه غير مراد ومن هنا التجأ بعضهم الى القول بلزوم اقتران المنسوخ بالبيان
الاجمالي وهو يدل والجواب عن قولهم ان الخطاب وضع للافادة الى اخره فهو لو كفى بتاخير بيان المجمل وثانيا
بان الفائدة حاصلة من العزم والتوطين على الفعل **تنبيه** قد عرفت وجوب البيان في الجملة فاعلم ان البيان انما يجب
لمن اراد الله افهامه الخطاب دون من لا يريد افهامه الزوم التكليف بالمكلف في الاول دون الثاني ثم الاول قد يراد
منه فعل ما قصد الخطاب ان تفعل فعلا كالعالم في المصلي وقد لا يراد منه الصورة المضمون لارشاد الغير كما
الحيض والثاني قد لا يراد منه الفعل بمضمون الخطاب ايضا كالعوام بالنسبة الى مسائل الحيض وقد يراد منه فعله
كالصادات بالنسبة الى العوام ومسائل الحيض بالنسبة الى النساء فان وضعهم الامر عن العالم **فائدة** قد عرفت
معنى الظن في الاحكام الحكم وتعبيت على معنى المادل ايضا ونقول هنا ايضا الظن ما دل على معنى والظنية
راجعة مع احتمال غيره كالالفاظ المعنى لها معان حقيقية اذا استعملت بلا قرينة يحمل على معناها كانت لغوية او شرعية
او غيرها ومنه المجاز المتوقف بالقرينة الواضحة على ما اشرنا اليه سابقا واما المادل فهو في الاصطلاح اللفظ المحمول على معناه
المرجوح وان اردت تقريبا الصحيح منه فقل عليه بقرينة مقتضية له والقرينة اما عقلية مثل قوله تعالى بين الله فوق
ايديهم ومثل قولهم يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء واما النقلية كل اية الصورة على بيان المعرف الاستحقاق

والملك

والملك بقرينة ملاحظة ما قبلها وهو قوله تعالى وهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم
يعطوا اذا هم يسخطون فالاية ترد عليهم ورد على اعتقادهم ان جعل الله عليه وآله يجوز في ذلك بل انه يعيره
في مصرفه وغرضه ذلك وعدم وجوب التوزيع على الاصناف واما طبعهم وما يكون القرينة مضمرة مثل الاخبار
المخصوصة بالسنة والاجماع وغيرها وان شئت جعلت المجاز كله من باب المادل بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر
عن القرينة سواء قارنها القرينة او فارقها فمع امكان الطبيعة المركبة من اللفظ والقرينة ظاهر ومع قطع النظر عن
القرينة مادل وغيره هو بعيد والتحقيق ان يقال ان المجاز ما اقترن بالقرينة الدالة على خلاف ما وضع له والمادل
ما لم يقترن به وعلى هذا فالمادل في الاية ليست مجازا بل هي ظاهرة في معناها الحقيقي عند عامة العرب فحملها على خلاف
ظاهرها عند اهل العربية والقرينة على هذا اهل العقل وعلى هذا يظهر الفرق بين تحولنا رايت اسد يرمي وعبد الله فوق
ايديهم وعلى هذا فالمجازات التي لها ظاهر وتاخر بيانها عن وقت الخطاب ما دلالات وكذلك العمومات المخصصة بما هو
مفصول عنها واطلق عليها المجاز تسامحا من اجل احتمال ان يكون القائل اراد منها حين التكلم ما ظهر ارادته بعد ورود
قرينة على خلاف حين التكلم بها ان اختلفت علينا ولا يجوز ارتكاب التاويل الا مع تعذر الحمل على الظاهر بان يتحقق عليه دليل
على ظهور اللفظ وكان الراجح متساويا في مقدار الرجحان فالمرجوح ايضا متفاوت فيه قريب ومنه بعيد ومنه
ابعد واما المحتمل اللفظ فالمعنى ترجيح عليه متفاوت القرب والبعد انما يكون بسبب تفاوت الزمان الظاهر بين وانما
تفاوت القرائن فربما يكون اللفظ عند احدهم ظاهرا وعند الاخر مادلا والعكس وقد ذكر الاصوليون لاقسام المادل
مقربا وبعدها في كتبهم الاصولية امثلة لا فائدة في التعرض لها والكلام عليها **الباب السادس** في الادلة الشرعية
وفيه مقاصد **المقصد الاول** في الاجماع **فائدة** الاجماع لغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق خاص
يدل على حجية مورده واختلف العلماء في حده ولان مدار في ذكر ما ذكروه وجه جاء تعديله اطلقنا على تعريف واحد
يناسب مذهب الخاصة ثم نذكر ما يناسب مذهب الخاصة اما الاول فهو ان اتفاق المجتهدين من هذه الامة على امر ديني
في عصر من الاعصار مقيد الاجتهاد لعدم اعتبار وفاق العوام وخلافهم والتخصيص بهذه الامة لانهم لا يقولون بحجية الاجماع
ما بين الامم وان اتفقوا وجواز اقترانهم ذلك واما الشيعة فيلزمهم القول بحجية الاجماع عندهم باعتبار دخول المعصوم
وهو لا يختص عندهم بزمان دون زمان واما ما ذكره العلامة في اول كتاب القواعد وغيره من ان خصمه الامر من
خواص نبيه فقد نقل بعض الفاضل الهائي عن والده عن مشايخه رحمهم الله ان مراد العصمة من الخطا والخطيئة
وعلى فلا اعتراض عليه والتبيين بالامور الدينية الخارجة ليس مثل العطايات الخصوصية والدين اعم من الاعتقادي
والفرعي وقيد عصر من الاعصار لعدم اشتراط اجتماع ما مضى وما ياتي والا لم يتحقق بعد اجماع واما الثاني فهو اتفاق
جماعة يكشف اتفاقهم عن راي المعصوم فقد يوافق ذلك مع ما حده الخاصة وقد يخالف عنه فانه يعتبرون اتفاق

جميع علماء الامة مع اتفاقهم على مخالفة المعصوم ايضا لعدم خلو العصر عن معصوم عندهم او لان مع تفاوت
جميعهم يحصل العلم بانه ماخوذ من رايهم ثم ان اصحابنا متفقون على حجية الاجماع وقد قرر موافقا لاكثر قدماء
ولكن منهم من انكر امكان حصوله ومنهم من انكر امكان العلم به ومنهم من انكر حجيته والكل ضعيف وادلتهم ضعيفة
وستشير اليها بعد ذلك فلنقدم الكلام في مدرك حجية الاجماع وكونه ناطقا بالاحتجاج ثم نتبعه بذكر الشبهات
في المقامات الثلثة ولما كان مدرك حجيته مختلفا بالنسبة الى الاصحاب العامة والخاصة فلنذكر اولا ما اعتمد عليه الخاصة
ثم نذكر ما اعتمد عليه العامة اما الخاصة فاعتمدوا على ذلك على كشفه عن رأي المعصوم فلا حجية عندهم في الاجماع من
حيث انه اجماع بل لانه كاشف عن رأي المعصوم ولهم في بيان ذلك وجوه ثلثة اولها ما اشتهر بين قدمائهم وهو
انهم يقولون انا اذا اجتمع علماء امة النبي صلى الله عليه وآله على قول فهو قول الامام المعصوم القائم مقامه لانه من جملة الامة وسيوضحها
فاذا ثبت اجتماع الامة على حكم ثبت موافقته لهم فان قيل ان علم انه قول الامام بقول ما قول سائر الامة فلا معنى للاتفاق على
اتفاق سائرهم فالمعتبر هو قوله والا فكيف يقال انه موافق لهم قلنا نفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي بكلامنا
انما هو في العلم الاجمالي وما علم قوله فيه بالتفصيل فالكلام فيه هو ما ذكرت وذلك من باب كلية الكبرى في الشكل الاول
فان العلم بحجية الاتفاق في نحن فيه انما هو بالاجمال لا بالتفصيل حتى يستلزم الدور كما اورده بعض
المتصوفة على اهل الاستدلال فيه ولا يندفع الشبهة الا بما اوردها من عدم امكان العلم بمذهب العلماء المنتشرين
في شرق العالم وغربه مع سلم معرفتهم وعدم امكان لقائهم فان العلم الاجمالي مما يمكن حصوله بلا شك وريب كما في
ضروريات المذهب وسيجيء تمام الكلام وبالجملة مدار هذا التقرير وحجية الاجماع اذا علمت بالعلم الاجمالي اجمع انه
مجمعون على كون كما كان كذلك فهو حجة لان الامام في جملتهم فيه حجة وهذا هو السر في اشتراط هؤلاء وجود
شخص مجهول النسب في جملة المجمعين لجامع العلم الاجمالي ولو بملاحظة اشتراط وجود مجهول النسب بعدم العلم بالجميع تفصيلا
لكن اجمالا وعلمهم ايضا بل بعدم مجهول النسب فلا شك حاصل فرق امكان صورة يكون القول بكون الامام فيهم اجمالا
لا تفصيلا وعلى هذه الطريقة فان حصل العلم باتفاق الجميع اجمالا فيتم المطلوب وكذا ان خرج منهم بعض من يعرف بخصوصه
ونسبه مع العلم الاجمالي باتفاق الباقين ولكن الانصاف ان على هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع على الاجماع في امثال زماننا الا
على سبيل النقل وان قال بعضهم ان الوارد من موافقة الامام موافقة قول الفقهاء لا دخل له بخصوص في اشخاصهم حتى يستبعد
ذلك في الامام المنتظر وثانيها ما اختاره الشيخ في عدته بعد ما نفى العموم في الطريقة السابقة والظاهر ان له موافقا من
اصحابنا ايضا ممن تقدم عليه وممن تأخر عن هذه الطريقة وهي انه اعتمد في ذلك على ما رواه اصحابنا من الاخبار المتواترة
من ان الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولو لا ذلك لاختلط على الناس
امورهم ولظهر غرة هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم بالطريقة الاولى كما لو وجد في الامامية قول لم يعرف له





ولم يعرف له
دليل مخالف ايضا ولكن لم يعرف مع ذلك انهم كيف نرى قول الامام ومختاره فقال ح ان العلم انه قول الامام ومختاره لا نزاع
ثم يكون كذا لو يجب عليه ان يظهر القول بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان باطلا وان لم يظهر ظهر انه حق ويظهر ذلك من صرف من اجمع
وبعض جماعة في الحق هو هذا اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف مخالف ولم يجد ما يدل على حجة وتدل الصور ولا ظاهر
فساده وجب القطع على حجة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم لانه لو كان قول المعصوم مخالفا لوجب ان يظهره
ولا كان يقبح التكليف الذي ذهب القول الحق غير وقد بينا خلافه وقال قبل ذلك في مقام اخر وهو فيما
لو اختلف الامامية على قولين لا يجوز فيما التخيير كما لو وجب واحد منهما مثلا وكان احدهما قول الامام ولم يشاركه احد من
العلماء غيره وكلا الجميع متفقون على الباطل فقال وما قال ذلك وكان على القول الذي انفرد به الامام دليل من كتاب
او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الرد لانه على ذلك لانه ما هو موجود من الكتاب والسنة كاف في باب ازاحة التكليف ومن
لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه يعني على القول الذي فرضه من الكتاب والسنة المقطوع بها وجب عليه
الظهور وانما الحق اذا علم الحق بعض تماما حتى يؤدي الحق الى الامة بشرط ان يكون معه معجزة يدل على صدقه والا لم يجب
التعيين وقد اورد عليه بعض المحققين ما نصه يكفي في القاء الخلاف بينهم بان يظهر القول وان لم يعلم العلماء انه امام بل يكفي
قول الفقيه المعلوم النسب في ذلك ايضا بل يكفي وجوده وما نص بين روايات اصحابنا بالنص على خلاف ما اجمعوا وغير نظر
ظاهر اذ مساق كلام الشيخ يشعر بان الاجتماع على الخطأ لا يمكن والا لوجب على الامام رفع ذلك وحصل بينهم بعض الاجتماع
كان لو وجد مخالف بل صاحب كلامه ان الله تعالى الزاف لو نصبه الامام لوجب رد الامة عن الخطأ ولوجب ذلك لانهم لا يأتون
ردهم فانه يحصل ذلك علم انه راض على ما اجمعوا عليه والحقيق في جواب منع ذلك وانما الواجب على الله نصب والواجب
عليه عليه السلام الابلاغ والردع عن الباطل ان لم يفعلوا ولم يثبت حكم في غيبته واستتاره لا مطلقا وبهذا رد هذا القول السيد
المرتضى رحمه الله قال ولا يجب عليه الظهور لانه اذا كان غير السبب في استتاره فكل ما يعرفنا من الانقطاع به ويتصرف به
من الاحكام يكون قد اتينا من قبل نفسنا ايضا ولو ان لنا سببا لاستتاره لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي عنده
وحاصل هذا الكلام هو الذي ذكره المحقق الطوسي ره في التجريد حيث قال بوجوده لطف وتصرفه لطف اخر ومن منعنا
هذا منع انافي خلاف اللطف والتبليغ موجود الى غيبته ولا قول المخالف في غاية الكثرة مع تعطل الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر واجراء الاحكام واحدود ومن يجاب عن وجوه الاختلاف في الاقوال بانهم اوضحوا الاختلاف وبينوا
لنا طاهر وهو ان كان كذلك في الغالب لكن بعض اختلافات الرواة لما يمكن ذلك فيه لانهم في الغالب ايضا كما يجيء
وقد يتصور لهذا الشيخ ره على الجواب الذي ذكرنا من ان عدم الظهور لا مام الحاضر لعلة كان لا على تقدير او صحة بان
علة الذي يذكره العامة في الرد على الشيعة من ان الحكمة لعلها اقتضت خلو الزمان عن الحجة ايضا وبان ذلك بالخف
كون تقرير الحجة مخصوصا تقريب كل الشبهة على امر مع ان الحكمة اذا اقتضت ابقائهم على ذلك فيكون راضيا بالتفرق

الانتفاع به

لا يتم بما ذكره

[illegible] بنفسه [illegible] الاجماع [illegible] الخلاف بينهم وبين [illegible] ولا يكفي في [illegible]
وجود من لا يراه مجتهدا ويعرف مخالف كما قوله [illegible] ردعهم كما هو الوجه من طريقتهم من [illegible] الشاذة
والقول الثاني ولا علم ردعهم في المسائل الخلافية وعدم رفع الخلاف من بينهم فلا شرعي واجتهاد المجتهدين وتقليد المقلدين
مع انهم ادعوا الخلاف بينهم فيظهر منه في الخلافيات انه لم يجز باجتهاد الشيخين لمجتهد [illegible] اخر ولما فيها اجتهدوا
عليه فليس كالرضا بنبين واحد فلا يجوز [illegible] اقول [illegible] الباعثة على نصب الامام وعلى ايقاعه جميع الاحكام
سيما اذا اتسبب لهم من المحظور فلا يرد نقض العامة [illegible] مقام [illegible] الظلام وهذا الجمع سيما في مسائل الفروع [illegible]
تجويز المعصوم [illegible] فهو انما نسلم اذا علم [illegible] عليه ولكن من المنع لو كان بالاولى [illegible] وهو [illegible]
على معتقدهم [illegible] ولا يبقى جواز [illegible] الفقهاء [illegible] على المخالفة [illegible] اجتهاد [illegible] الاصحاب
كما في الخلافيات اذ ليس في كلامهم الا قول المخالفة حديث او اثر بل ربما اعتمد بعضهم على دليل ضعيف من قياس ونحوه
خطاء وغلطه ومع هذا نقول بان الامام راض باجتهاده وتقليده فلو لم يفعل الاجماع هنا لا يكون من هذا القبيل
ولا مانع من مخالفتهم اذا دل دليل عليه لمن اجدهم الا مخالفتهم للشيعة وهذا الكلام يفيد عدم جواز مخالفة الشهرة وانه
لا يمكن ان يثبت دليل يترجح على الشهرة وهو قد لم يقم عليه دليل ولا يفيد اثبات الاجماع كما هو مراده والعلم برضا الامام بذلك
بالخصوص من حيث هو لا من حيث انه ايضا من الاجتهادات المحضة واما ردعهم لجواز المجهول النسب مع تجويز
رضا الامام باجتهاد المجتهد وعلى المظنون كما ذكرت فلا دليل على وجوب الردع من هذا الاجتهاد الخاص الذي اجتمع
عليه جماعة وقضاه على هذا الاجماع لا تم الا من جهة كون تراجيحهم المعصوم عنهم وذلك لا يوجب عدم رضاه بمخالفتهم اذا
لا دليل الى مخالفتهم مع ان هو بان ما ذكره في مثل ذلك في غاية البعد بل لا يجد له ربع يكون تقييم هذه الطريقة فيما لو اجتمع
الطائفة على فتوى ولم يعلم موافقة الامام لهم وكذا على قولين او ثلثة او اكثر مثل قولي عن لا يجتمع اتفق على الخطاء ونحو ذلك
نقول فتبع اجتماعهم على الخطاء فلو كان ما اجتمعوا عليه خطاء لوجب على الامام ردعهم عن الاجتماع وتلزيمهم كما لا كفاهم بجواز الخطاء
ولكن الظاهر في اثبات مدلول تلك الاخبار وتجنبها ما يجب الكلام فيما مع ان مدلولها المطابقي يقتضي اجتماع كل الامة مع
عدم العلم بقول الامام يخرج من مدلولها وثانيا ما اذا جاء جماعة من محققي المتاخرين وهو انه يمكن حصول العلم برأي الامام
من اجتماع جماعة من خواصه على فتوى مع عدم ظهور مخالف لهم فلا يمكن العلم برأي كل وليس علامة اقوال تبعة مما
لو فرض ان فقيه المذهب ثلاثة ثقات عدول لا يرد من الامة من [illegible] فقيههم ولا يصدر من الامة من معتقدهم فاجتمعوا على
فتوى من دون ان يسندوه الى فقيههم ولم يعلم مخالفة لاحدهم فيمكن حصول العلم بذلك بانه رأي فقيههم فكيف يمكن
العلم بفتوى جميع كثير من اصحاب الصادق ع من قبل مثل زرارة بن اعين ومحمد بن مسلم وليث المرادي وبريد بن معاوية العجلي
والفضيل بن يسار من الفقهاء الثقاة العدول واما لم من دون ظهور مخالف منهم ان ذلك فتوى امامهم مع [illegible]

[illegible]

وعلى نقيضه [illegible] الحدس والوجدان وبعض طريقة معروفة لا يجوز الكاذبة اذا حصل العلم بذلك يعتمد الامام فلا
ريب في تحقيقه بل يمكن ان يدرك تسوية في اذا الزمان ايضا بل هو اظهر تتبع اقوال العلماء فانه لا شك في اتفاق
عظيم وان ظاهر كلامه لو يخبر بروايات لها مخصصة وانما خوف من امامه واذا انهم اليسر فتوى فقيه اخر فيزيد خالف
الظن واذا انضم اليه اخر وصي اسوة بفتاويهم بحيث لم يعرف لهم مخالف يمكن حصول العلم بانه رأي الامام واذا انضم
الى بعض ذلك المؤيدات الامر مثل ان جماعتهم تسوق في كتبهم الى مذهب علمائنا وجماعتهم في الخلاف فيه وبعضهم ذكر
المذهب مع سكوته عن ذكر مخالف بل واذا رأى بعضهم ان جماعة منهم ذكروا كذا بانه اجماعي فيزيد قلت الوعود وشرح
واذا انضم الى ذلك كون الطرف المخالف مما لا يعلم باخبار كثيرة صحيح السند يزيد وضوحا اكثر فاذا انضم الى ذلك [illegible]
اختلاف مشايخ ووقوع الخلاف بينهم في اكثر المسائل وقلة ما يوجد خبر ضعيف الا وبرة قل وما اعتقد غالبا اضعاهم
في نقل الخلافات ولو كان قولا شاذا نادرا بل القول النادر من العامة فضلا عن الخاصة ولا اعتقد انهم لا يجوز والتقليد
لمجتهد حي سيما التقليد المولى ولن كثيرا منهم يوجبون تجديد النظر فلو قيل لا يمكن حصول العلم من جميع ذلك بان الباعث على
هذا الاجماع هو كونه رأيا لامامهم ويلزمهم الواجب الاطاعة على معتقدهم سيما ولا يجوز ذلك العمل بالقياس ولا استحسان
والخروج عن مدلولات النصوص وخصوصا مع كون القياس واما المرض الادلة العقلية بما يخالف غير المشرب غاية الاختلاف
عن جميع طرق الخاصة بالمناسبات الذوقية واستنباط العلة بالتمريد والدوران ودقيق الفارق ونحو ذلك كان هذا الكلام
صحيحا لا يستحق ذكره الجواب بل الظاهر ان مراد كل من يدعي الاجماع من علمائنا المتاخرين على هذه الطريقة ولا يتعارف
فيه زمان الغيبة والحضور مع انه اذا كان يمكن حصول العلم بمذهب الرئيس الوحيد الضرورية كما دل في ضروريات الدين
والمذهب كوجوب صلوات الخمس وجميع الوجوبين وطريق التعيين فهل يمكن حصول العلم بالجهد الفقهاء ولا يجوز
ان يصير بعض احكام المفهوم ولا امام ثم يبقى بالنساء والصبيان بحيث يحصل لهم العلم بالضرورة امر مرويين نعيم ولا مذهب
امامهم بسبب كثرة التكرار والتتابع فكذا يجوز ان يصير بعض احكام رضيا نظرا الى الاجماع بسبب ملاحظة الفتاوى فتاوى اهل
هذا الدين والمذهب الغالب في الضروريات امر مسبوق بالدين الشرعي فكيف يمكن حصول المسبوق بدون حصول السابق
وبالجملة على هذه الطريقة الاجماع عبارة عن اجتماع طائفة دل بتفسير [illegible] انضمام بعض القرائن الامر على رضا المعصوم بالحكم
كاشفا عن رأيه فلا يضره مخالفة بعضهم ولا يشترط فيه مخالفة مجهول النسب ولا العلم بدخول شخص الامام فيهم ولا دخوله
فيهم ولا يتفاوت الامر بين زمان الحضور والغيبة ويعلم من ذلك انه لا يشترط وضوح العصر في تعريف الاجماع ايضا يجوز
انضمام اهل عصر اخر في هذه المطلوب فان قلت امثال ذلك لا يكون الا من ضروريات الدين والمذهب قلت ان كنت من اهل الخطر
والتتبع فلا يليق هذا القول بالمثل وان لم تكن من اهله سمع لا اصل [illegible] تعتمد الى الحق فقول لك قل لي ضرورة ولست
على غاية الفكر من الجلاء [illegible] معقدا وراس ابرة من الجلاء فهل يعرف [illegible] والنساء والصبيان وهل يعرف

[illegible]

[illegible] الانضمام لانه عدم وجوده [illegible] في اصل الحكم لو وجود [illegible] ظاهر الذي لا تقتضي غاية الوضوح

العلماء القول بحجية الاخبار المتواترة مع انه لم يرد به خبر واحد فضلا عن المتواتر فان قلت لهم فما الوجه في تلقي هذا القول
من غيره ليل فقد وجدت لهم جدا ولات قلت دليلهم غير الاجماع من ابتداء عقل او نقل او غيره فان كان من السادة فهو لا
نعتقد بان الدليل هو الاجماع بل مدار العلماء في جميع الاعصار والامصار على ذلك وانما المنكر ون على ذلك من حيث
لا يشعرون بلا يتم مسئلة من المسائل الفقهية من الكتاب والسنة الا بانضمام الاجماع اليه بسيطا او مركبا فانظر اليهم يستدلون
على نجاسة البول وارواث ما لا يؤكل لحمه مطلقا بقول رجل اغسل ثوبك من البول ما لا يؤكل لحمه مطلقا مع ان ذلك ليس
ذلك من لوازمه مطابقا للفظ ولا تضمنا ولا التزاما اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة والثوب غير البدن وغيره من
الملابسات المأكولة والمشروبة وغيرها وكذلك البول غير الروث الى غير ذلك من النجاسات فليس فهم النجاسة الشرعية منه الا
من حيث اجماعهم على ان الحكم هو النجاسة وليس من باب التعبد وانه لا فرق بين الثوب والنجس والبول
والروث وكذلك غيرها من النجاسات وكذلك في مسئلة نجاسة المأكول القليل كل من يستدل على النجس بنجاسة بعض الاجزاء
النجاسة ببعض النجاسات والمياه النجاسة كالكلب والماء الذي ولغ فيه الكلب وكل من يستدل على الطهارة بطهارة بعض
اخر بعض بعض النجاسات وبعض المياه كالخمر المستتر والقهر من الماء مع ان في الخبر الاول انه من النجاسة من الاموال
او المنع عن الوضوء وعن الثاني من جهة الامر بالتوضي ولا ريب ان الصب لا يدل على النجاسة وكذا الخبر عن التوضي
فلذا لم يفصلوا بالفعل بالروايتين وهم يفتوها على الجامع عدم التعارض بينهما وليس ذلك الا للاجماع المركب وعدم القول
بالفرق بين المسئلتين وليت شعري من يكتفي بحجية الاجماع او امكانه وقوعه او العلم به باي شيء يعتمد في هذه المسائل وان
كان يقول انه كذا من الغلط فمع انه مكابرة وافتراء وخروج عن الفطرة والعرف فلم لا يفهم فيما لو اوامر الشارع بالجهر في الصلوة
للرجل وجهر على المرأة ويفهم من قوله اغسل ثوبك من دون قوله اغسل ثوبك وجوب غسله او بالجهر او ما شرح هذه
النقاطات وايراد ما ليس فيها مما يعرف الاحتياج الا بالاجماع بسيطا او مركبا لكنا ان نكتفي بان المعصوم او الحجة ذكر ذلك
لمن كان له دراية ومن كان له دراية لا يكفيه الفكر ثم لا باس ان نجد المقال في توضيح الحال لرفع الاشكال ونقول كل من
احد فيها بين بعضها عام البلوى ويحتاج اليه الناس في كل يوم او في اغلب الاوقات كنجاسة البول والغائط ووجوب الصلوة
الخمس وامثال ذلك فذلك بسبب تكرره وكثرة المتسامع والمخالطين بين اهل الدين والمذهب يصير ذلك بحيث يحصل العلم به لكل
منهم ولكل من كان خارج هذه المسئلة اذا دخل فيهم وعاشر معهم او بوجه من الوجوه يحصل له العلم بان هذه الطائفة من فهمهم
والعوام غير ملتفتين ذلك بالتقليد من دون مكابرة ذلك ويخالف لهم او منكر لا يعتد به لمن له دراية وطلب
نظائره وعناده فهذا يسمى بديهي الدين وقد دون ذلك بعض المسائل الغير العامة البلوى التي لا يحتاج اليها جميعهم وكانت
على آخر هذا الامر وباب انهم المتردد بين ذلك النبي والوصي الذين هم الواسطة بينهم وبين غالبا يتداولون هذه
المسئلة بينهم لاجل ضبط المسائل او لرجوع من يحتاج في هذه المسائل الى الرجوع بهم يحصل من الاجماع على الخاتم في هذه المسئلة

وتسامعهم



تحصيل

وتسامعهم بينهم من دون انكار من احدهم على الاخر العلم بانه طريقة رأيهم كما في البديهي ليس وجه حصول اليقين
الا التسامع والتظافر بدون انكار ومنكر مع ملاحظة اقتضاء العادة ذلك الخاص لو كان هناك مخالف لكن في الاجماع
تحصيل حصول الخاص ملاحظة تسامع العلماء وتظافرهم وان الناس في الغالب مع كون العادة تقتضي بذكر الخلاف لو كان
وجود المخالف لو فرض في عصر المتتبع وحصول الحدس فهو من باب الدار الذي ذكرنا في الضرورة بان يكون بحيث
ثبت عند حصر غفلته وخطائه من اجل شهرته لم يقفوا عليه وادى اجتهادهم وسعيهم الى الاعتماد على حدسهم الذي استقر
عليه رأيهم اذ لا انكر احتمال الخطاء في مدرك الاجماع كما اختصته فيما بعد وبالجملة كما يكون حصول العلم بضرورة الدين
من جهة تسامع وتظافر العلماء والعوام والنسوان فيكون حصول العلم بالنظريات من تسامع العلماء وتظافرهم وهذا
نحصل اجماعا ونظيره ذلك في المتواترات موجود فان التواتر قد يحصل من دون طلب وتتبع كما لو جاء الان رجل من مكة
واخبر وابوجود مكة فهو يحصل العلم اليقيني بذلك للعلماء والنسوان والصبيان وقد يحتاج ذلك الى تتبع واطالة وتتبع كما
انما الاقوال بالبينات على ما ذكرت فان اليقين يكون ذلك قول النبي ص مختص بالعلماء بل بعضهم لا يشاهد الرواية
وانفرد عاما العدد المعتبر في كل طبقة فهناك القطع لكثرة الرواة والنظر وتمام الكثرة المفيدين والناقلين والعاملين
ولنرجع الى بيان مدرك الاجماع على طريقة العامة وهو من وجوه واعلم ولا انه لا يجوز لنا التعرض الى الفروع في ادلتهم
التي اقاموها على حجية الاجماع لان الاجماع على مصطلحهم اذا ثبت فلا ريب انه حجة عندنا ايضا ولكن نتعرض لذكر ادلتهم
والكلام فيها الوجهين احدهما بيان نفس الامر والثاني اظهار ان ما نسب الى حجية الاجماع لا يمكن ان يعتمد عليه فيبطل كل
ما يعتمد عليه في اثباته على الزاما عليهم بهدم ابطال المستند فمن ذلك اصل مذهبهم ودينهم فنحن نلزمهم اما بطلان
طريقتهم من جهة عدم حجية الاجماع ان كان مستندهم ما ذكروه على عقد حصول الزاما او يمنع تحقق الاجماع المصطلح فيما يعرضنا
تسليم في مذهبنا ولسنا مستندهم غير انه لا يمنع ان حجية الاجماع عندهم ليس بوفاق بل الكل النظام ومحمد بن جرير
وجمع من العلماء ما نقل منهم وبعضهم انكر امكانه وقوعه وبعضهم العلم به ولكن جمهورهم على حجيته وقد استدلوا ايضا
على انحصار حجية اجماع الصحابة واهل المدينة وعدم الانحصار واستدل القائلون بحجيته بوجوه من العقل والنقل من
الايات والاخبار ونحن نقتصر بما هو المهم ولا نذكر منها ما لا يات فمنها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له
الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم الاية فانه رتب جمع في الوعيد بين مشاقة سبيل المؤمنين ومشاقة
الرسول ص ولا ريب في هو الثاني مكرر الاول وغير ان الوعيد على المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد وما قيل ان
مشاقة الرسول كافية في هو مستقلا فلا حاجة الى ضم غيره فيه انه كذلك لكن مشاقة غير سبيل المؤمنين غير مستقل بذلك
حتى يضم الى مشاقة الرسول فلا يتم الاستدلال والقول باصالة الاستقلال في كل منهما وان الاصل عدم انضمام كل منهما
الى الاخر ليس لهم العرف الا انضمام في مثل قولك من دخل الدار وجلس فله درهم مع ان الفصل المعتبر في المعطوف

عليه وهو بين الحدين حصر في المعطوف والمعطوف عليه دليل الاجماع فلم يحتج ايضا سبيل المؤمنين ليس
على حقيقته ومن اقرب مجازاته دليلهم وهو مستند الاجماع لا نفس هذا مجاز مما ذكروه في هذا المقام وفي الجنب
الاصحاب في هذا المقام ما لا حاجة الى ايرادها ولا يجوز ان يقال المراد بسبيل المؤمنين الاعان وهو باسارهم مؤمنين
ويرد عليه ايضا ان مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين عدم اتباع سبيل الغير لا اتباع سبيل المؤمنين فلا يلزم تحريم
وعلى تاركه لكن المتابعة رسالا يقال ان تلك المتابعة رسالا هو متابعة غير سبيل المؤمنين لانا نقول المتابعة
امر وجودي يحصل بحصول المتبوع والخروج اشقاق ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على
الناس خان وسط كل شيء عدله وخياره في الفقه فمن هذا الله تعالى يكون معصوما عن الخطاء فقولهم حجة وبيان
ذلك يستلزم عدم صدق الخطاء عنهم مطلقا وهو باطل وما يقال ان ذلك اذا اجتمعوا لا مطلقا فغير مفيد لما دليل
وتخصيص نوع من التعديل بقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس فلكن كون كل منهم شاهدا لا المجموع من حيث المجموع
تحكم كما صرح ان المراد بالشهادة في الاخرة كما ورد في الاخبار وهو انما يستلزم العدالة عند الاداء لا التحمل فلا يجب عصمتهم في
الدنيا واما في الدنيا فهو فاسد على قول ثبات عنهم وهو لا يستلزم حجية قولهم فلا يترتب بينه الدلالة لا على الرقي
المراد بهم الشهداء كما ورد في تفسيرها ومنها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فان معنى عدم
وجوب الرد مع الاتفاق وغيره ان عدم وجوب الرد اعم من ان يكون جواز العمل الكلي اجماعهم حجة بل انما كان من
اجل الشك كل منهم بالكتاب من الدليل على مطلبه من عقل او نقل مع ان عموم الحجة في قوله تعالى تنازعتم ورد وان اورد
لا يجدي كما لا يخفى ويرد ايضا ان بعض العامة استدل بهذه الاية على عدم حجية الاجماع واما الاخبار فيها ما الدعوى تواتر معنوي
معنى واظهرها ما لا ظهر تواتر ثم لا يجتمع امتي على الخطاء وفي لفظ اولم يكن الله ليجمع امتي على خطاء ومنها حديث لو كنا
مع الجماعة ويدل الله على الجماعة ونحوه لكنه ضعيف لا منع صحتها وتواترها بل على اخبار احاد لا يمكن التمسك بها في اثبات
مثل هذا الاصل الذي يتوقف عليه فضلا عن فهمهم ولم يثبت دلالتها على الصور المنقولة على سبيل القطع بحيث يصير
قطعيا يمنع دلالتها اما اولا فلان الظاهر من الاجتماع هو تجامع الارادة لا يحصل حصول الموافقة اتفاقا فلا يثبت حجية
الاجماعات اذ لا يتوقف تحقق الاجماع على اجتماع ارائهم على سبيل الطوع كل منهم على رأي الاخر واختياره موافقة الاخر وتحققه
بالاجماع والمركب لو بعدم القول بالفصل ودون فصل الواضح الا ان يقال مرادهم اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وبه سبيل الجنب
الكلي الذي يوجد الخصم وثانيا ان لام الخطاء حصر لما حققناه سابقا في مطلب من انما استغنى غير ومقتضاه عدم
جواز اجتماعهم على جنس الخطاء وهو قد يحصل بان يختار كل واحد من الامة خطاء غير خطاء الاخر وذلك يوجب عصمتهم كما
يقولون به فهذا من ادلة الشيعة على القول بوجوب الامام المعصوم الحجة من الخاصة حيث قالوا بنفي الاجماع من حيث
لا يشعرون فقد انتقض الى ما عن صاحب المحصول وهو تبعه فيه الى اكثرهم وسيجيء في مسئلة تفاوت شرط الاجماع

الكلام

الكلام في ذلك نعم يمكن توجيه الدلالة على القول بحجية الاجماع بان يقال ايضا اتحاد الفرد من لفظ الخطاء فيكون
المراد لا يجتمع امتي على جنس الخطاء بان يختار واحد منهم ما كان باطلا فاجتمعوا عليه فهو صواب وهو قضية بلا دليل ثم
بتقدير ذلك لو جعل اللام للعهد الذهني يصير من باب النكرة المنفية فيفيد العموم لكنه ايضا معنى مجازي للفظ وايضا الخطاء
من الخطاء سيما على المحل يكون الاجتماع بعض المجتمع لا الكل وان اجتماع الامة لا يحصل على ما هو خطاء عندهم لان
ما اجتمعوا عليه يعلم انه ليس بخطاء وثالثا لا ولا ان المعتبر في الخطاء كون خطاء البشر فانه بشر قبل الاجتماع والامة
لا خطاء عندهم لان ما اجتمعوا عليه يكون من الصواب وليس بخطاء وان قلنا بكون الالفاظ اسامي للاجتماعات الخاصة
الامة وبالجملة ان هذه الرواية وما في معناها ظاهرة في مذهب الامامية من لزوم معصوم في كل زمان ويؤيده ايضا
ما ورد من تواتر الاخبار الدالة على ان امتي على الحق حتى يقوم الساعة ورد ايضا بانه لم يذكر ان غيرهم اجتماعهم على الخطاء انما
هو لاجل انه لا يكون طائفة من امتي على الحق كما نبه عليه بعض المحققين كما هو ايضا ما صحابنا من وجوب دخول
المعصوم في الاجماع حتى يكون حجة فيلزم المخالفين ان يقولوا بان حجية الاجماع انما هو من اجل ان كان يقول اصحابنا لا لانه اجماع
من حيث انه اجماع واما قولهم لم يكن الدليل امتي على خطاء مع ما غير من اكثر امور من الفرع في السند والدلالة ان ظاهرها مقبول
عنوا ولا يصدر شيء هذا الحجة من اولئك تعالى ولكن لا يتفق صدوره من الخلق ويظهر الكلام في المبلغ عامة ولما الادلة المعتبرة
التواتر موجودا على ذلك فقوي ان العلماء اجمعوا على القطع بحجية الاجماع يدل على ان حجية ذات الحاكم بل هذا
الصدور الكثير من العلماء المحققين لا يجتمعون على القطع في شيء يجوز قولا ولو على بل لا يكون قطعهم الا من تابع توجب الحكم
بوجوه اخرى لم يبلغ في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطأ المخالف للاجماع حقا وهو بعينه حجية ما عليه الاجماع
المطلب واجيب اولا بالنقض باجماع الفلاسفة على قدم العالم واجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى وامثال ذلك وبان
اجماع الفلاسفة من نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح والفاسد وغير كثير وما في الشرعيات فالفرق بين القاطع
والظني بين لا ينتهي على اهل الفترة والتمييز باجماع اليهود والنصارى على بين الاتباع لاحد الاولا بالعدد بخلاف المحاورة
لا يجدي بخلاف ما ذكرنا بالجملة فانه يوجد قضايا اذا وجد ما ذكرنا من القيود وانتفاء ذلك وقد يجتمع من امة كما اجتمع في هذا
الاستدلال الى توسيط الاجماع على قطعية المخالف لا يتوجه لاستلزم وجود قطع في الحكم وقع الاجماع عليه وجاب بان كل
المجموع ليس ابتداء قطعيين على خطاء منهم بل ربما يكون حكم كل منهم ظنيا مستند الى امارة لكن يحصل لنا القطع بالحكم من
اتفاق الكل وذلك فالسؤال الاستدلال اجمعوا على القطع بقطعية المخالف ولم يقل على قطعية المخالف واعترض عليه ايضا بانه
مستلزم للدور والانتهاء لا الاجماع بالاجماع ورده بان وجود هذا الاجماع الخاص دليل على حجية الاجماع لا استدلال به فيدل
قطعي يدل عليه كما ان حجية الاجماع موقوف على وجود هذا الاجماع الخاص ووجود هذا الاجماع الخاص لا يتوقف على حجية
مطلق الاجماع وكذا الكلام على وجود قاطع يدل عليه لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع هكذا قرره الدليل والاعتراضات

واقول ان كان مراد القائلين بحجية الاجماع هو حجيته من حيث هو اجماع كما هو كلام طريقتهم بل صريح اكثرهم فلا يتم
الاستدلال لان مرادهم ان كان من العلماء المجمعين على القطع بخطائه مخالف الاجماع علماء الامامية ايضا ومن الاجماع الذي
يخطاه مخالفه الدخول على الامام المعصوم فلا ريب في حجيته وما ذكروه ولكن ذلك لا يثبت حجية الاجماع من حيث هو فلا
يشملهم ولا فان لم يعلم دخول المعصوم او علم خروجه من الاجماع الذي يخطاه مخالفه فلا نم اجماع جميع العلماء حتى الامامية على
القطع بخطئه مخالفه بدون منع حكم العادة على ما ذكروه ولو فرض موافقة الامامية على القطع بخطئه مخالفه واذا
لم يعلم دخول المعصوم فيهم فح نقول ان كان موافقة الامامية في القطع في المخالفة بحيث يحصل القطع معه بكونه قول المعصوم
فيكون حجة الاجماع الذي يحكم بخطاء مخالفه الاجماع المصطلح عندنا لاجل اقتضاء العادة بذلك وبدونه فلا يتم ايضا حكم
العادة على ما ذكروه ويظهر ثمرة هذا الكلام في امثال زماننا حيث لا يمكن تحقق الاجماع على مصطلح العامة بحيث يحكم بكون
الامام المنتظر فيهم وكذا في عصر النبي صلعم مع وجود معصوم اخر حال انعقاد الاجماع لانه لا يستحيل ذلك هذا مع ان
القول المسلم في اقتضاء العادة على ما ذكروه هو ما لو كان خبر المجمعين من حد التواتر حتى يكون القطع بخطئه مخالفه والجواب
بان الدليل ناهض في اجماع المسلمين من غير تقييد واشتراط فاذا لم يكن مطلقا لا يتم حاصله فان دعوى كون
قطعهم بخطئه المخالف لا بد ان يكون قطعية وبعد ظهور القطع في ارادة العموم لا يبقى في ذلك مع ان المجمعين على القطع بالنظر
لوجود علماء الشيعة في خصوص هذا الاجماع الذي لم يبلغ عدده حد التواتر لم يسمع منهم ويدعوى حكم العادة مع
على ما ذكر فيه صعوبة ثم يكون ان يقال لم لا يستدلال بناء على كون المطلب اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا ولو كيف كانت فما
ذكروه من الادلة من العقل والنقل لو تمت فلا يضر ما لو لم يتم فيها بعضها ولو لم يتم فيها بعضها لا يمنع من تاييد لاثبات حجية الاجماع وكثير
ادلتهم مطابقة لمقتضى مذهب الشيعة في حجية الاجماع يظهر لمن تامل فيها بين التدقيق والانصاف ولنذكر هنا تنبيها
من التنكيت والتنبيهات التي اوردوها على المقامات الثلثة المتقدمة ونجيب عنها فمنها ما ذكروه في نفي الحكم بحجية الاجماع
الاتفاق اما عن قطعي او ظني وكلاهما باطل اما القطعي فلان العادة يقتضي انه لو كان الظن وليس قطعيا ولو
نقل لاغنى عن الاجماع واما الظني فلمضاء العادة بالتسامح الاتفاق عليه لاختلاف القرائح وتباينهم وذلك كاتفاقهم
على اكل الزبيب الاسود في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء وهما ذلك الاختلاف الروايات ورده بمنع حكم العادة
بنقل الحكم القطعي لما اغنى عنه ما هو اقوى منه وهو الاجماع ونقل ايضا لا يغني عن الاجماع الظهور كان الناقل في
عصر الائمة سيما مع كون القطعيات متفاوتة في مراتب القطع ومنع استحالة الاتفاق على الخطئ بينها اذا كان جليا
واضح الدلالة معلوم الحجية مع انه استبعد امكان العلم بذلك فكيف يمكن التشكيك في امكانه وهنا ما ذكروه في امكان العلم
وهو انه لا يمكن العلم بخوف جميع علماء الاسلام لانتشارهم في شارق الارض ومغاربها بل يمكن معرفة اعيانهم فضلا
عن اقوالهم مع خفاء بعضهم لشذوذ بل يلزم الموافقة او المخالفة او انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبرا واسرعه

المطبوعة

المطبوعة اذكر في خوفه رأي كذا مع الغيبة بالواقف دون الحظ احفال وجمع بعضهم بما قال بعد الاستماع عن الاخر
وغيرها هذه شبهة في مقابل البديهة لحصول العلم بمذهب جميع العلماء الاسلام بان رايهم وجوب تحصيل الخمس وصوم
رمضان ونحوهما ومذهب علماء الشيعة بان رايهم حلية المتعة ومسح الرجلين فاذا امكن حصول العلم بارائهم على سبيل
البداهة فكيف لا يمكن حصول اليقين بالنظر مع ان من تتبع البداهة متاخرة عن النظر ولا ريب ان اعيان العلماء غير معروفة
باجمعهم في ذلك فضلا عن حصول الاستماع منهم وليس الرأي الى ذلك امر عقلي حتى يقال ان العلم باجماعهم انما هو بحكم العقل
لان العقلاء يجتمعون على ذلك لاجل عقلهم مع ان العقليات ايضا مما وقع فيها الاختلاف كثيرا كالايجاب على الله وامثاله
وكذلك وضعا ما ذكروه في نفي حجية فيها ما ذكره العامة مثل قولهم ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وان تنازعتم في شيء
فردوه الى الله والرسول فظهر منه ان المرجع والمعول انما هو الكتاب والسنة وغيرهما ان الكتاب والسنة تبيانا لا يبقى تبيانا
حينئذ وان المجمع عليه لا نازع فيه ومثل قوله تعالى وان تطيعوا اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله وغيره مع انه ما ذكره بعض القاصرين
العامة زعموا ان الاجماع لا يخلو الخطاء على كل واحد من المجمعين فكذا على المجموع وهو بعيد الشبهة الواردة على نفي
التواتر وجابر الفرق بين المجموع وبين كل واحد كما لا يخفى فان الاجماع تابع لاتحاد حصول الاعتقاد بل هو في الاجماع اظهر منه
في الخبر الثاني ان العصمة لو كان معلوما بالضرورة فلا حاجة الى الاجماع والا فلا يكون الاطلاع عليه وبه وقوله وجعل بالرد
لا يكون الوصول الى علمه متروكا ولكن يحكم العلم الاجمالي بتحاربه وبه ايضا امكان العلم الاجمالي كما يحصل في الضروريات
وانه يكون العلم بالبقاء زمان حضوره بسبب اقوال تبعته كما يكون صيرورة الحكم بديهيا في زمانه مع عدم الاستماع من
نظره ومن ذلك يظهر عدم الفرق بين زمان الظهور وزمان الغيبة الثالث وقوع الخلاف في حجية الاجماع وفي ادلته
حجيته كما مر وغيره مع ان علماء الشيعة المعتنين باقوالهم لم يختلفوا في حجيته وكذا المحققون من العامة ونسبة بعض
العامة القول بعدم الحجية الى الشيعة افتراء او اشتباه لفهم مخصص الشيعة فانهم يعتبرون حجية الاجماع من حيث انه اجماع لا
مطلقا ان وجود الخلاف لا ينفي الحجية وكذا اختلاف مدرك الحجية كما بلا مطلق حجية صدر الواحد وغيره بل الخلاف موجود
في اصول الدين واصول المذهب بل في جميع العقليات الا ما شذ ونذر الرابع وجود المخالف في الكثير الاجماعات وغيره
ان اراد ان وجود المخالف يمنع من تحقق الاجماع فهو انما يصح على طريقة العامة مع ان بعضهم ايضا لا يعتبر خلاف الشاذ ولما
على طريقتنا فلا يضر وجود المخالف اما على الشاذ من طرق الشيعة فلما عرفت ان المناط هو حصول الجزم بموافقة المعصوم ولو
باتفاق جماعة من الاصحاب ولا الشهرة بين القدماء فلانها لا يضر خروج مجهول النسب بل ولا المجهول النسب ايضا
اذا علم انه ليس اعجم بل يكفي فيه العلم الاجمالي بان غير الخارجين الذين علم انهم ليسوا بامام كلهم متفقون على كذا حيث حصل
العلم بان الامام فيهم مع انه يحتمل تقدم المخالف على تحقق الاجماع او تاخره مع عدم الاطلاع على الاجماع انه لم يتحقق بان كل
اجماع متحقق لا بد ان يحصل العلم بكل احد سواء كان في حال الحضور او الغيبة بل الاحكام الثابتة من الشارع على التمام

الاجماع

منها ما يفيد ومنها ما يفيد الظن ومنها ما لا يفيد الظن بل يكون بقيناً لبعض الناس ظناً لبعض
آخر وهو حق عندنا وحق آخر اختلاف اسباب الحدس والتتبع باختلاف حال الناظرين والمتتبعين الا ترى
ان الشيعة مجمعون على تحريم متعة الحج والقياس مع ان ابن الجنيد قال بجوازه ولا ريب ان المرجح اجماعي وكذا عدم وجوب
قراءة فاتحة الحمد مع ان ابن ابي عقيل قائل بوجوبه وان شهر رمضان يعتبر فيه الرؤية لا العدد مع ان الصدوق قائل
بوجوبه وكذا وكذا تفاوت الحال بين زمان الحضور والغيبة فتحقق الاجماع في كل واحد من الازمنة المتباينة الاشخاص اما
يقيني واما ظني والجنبتان مختلفتان في مراتب القطع والظن في مراتب الوجدان فلا يلزم اطراد الحكم والقول بان الاجماع
المتحقق في نفس الامر لا بد ان يفيد العلم لكل احد ولا بد ان لا يوجد له مخالف نعم لا مضايقة من القول باحتمال الحدس
والعقلة والاشتباه في الحدس وذلك لا يوجب بطلان اصل الاجماع كما لا ينافي العقلة الاشتباه والخطاء في اصول المذهب
والعقليات مع حصول الخطاء فيها من كثير وان اراد ان وجود المخالف يمنع عن الاجماع بالاجماعات المتواترة ويورث
العلم بخطاء المدعين فاذا اراد الجزم مع وجود المخالف بخطائه فهو في الرؤية وفي غاية الظهور من المجلس لما عرفت من
امكان حصول العلم مع وجود المخالف وان اراد ان ذلك يورث ضعف الاعتماد عليه فيه انه لم ما ذكرنا ان ذلك
لا يوجب بطلان مطلق الاجماع وكمطلق الاجماع المنقول الا ترى ان خروج بعض اخبار الاحاد من الجبر لا يوجب عدم حجية
مطلق الاخبار وكذا تخصيص العام وكثرة تخصيصه لا يوجب خروج العام عن اصالة العموم وكذا الخلافات الواقعة
في سائر المسائل وسائر العلوم لا يوجب عدم الاعتماد باصل العلم **تنبيهات** **الاول** اذا قال بعض الجمهور بقول
شاع بين الباقين من غير انكار لهم وهو المسمى بالاجماع السكوتي فهو ليس بحجة خلافاً لبعض اهل الخلاف لان الاجماع
هو الاتفاق ولم يحصل لاحتمال التصويب على مذهب المخالفين واحتمال التوقف والتهيل النظر او الجزم بالنظر لكون
ذا بصيرة في الرد على مذهبه في غير العصر ولاحتمال خوف الفتنة بالانكار او غيره من الاحتمالات فلا يكشف
السكوت عن الرضا نعم اذا تكرر ذلك في وقائع متعددة كثيرة في الامور العامة البلوى بلا نكير بحيث يحكم العادة
بالرضا فهو حجة **الثاني** قال في المعالم الحق امتناع العلم بكون المسئلة اجماعية في زماننا هذا وما ضاهاه لا من
جهة النقل من الازمنة السابقة على ذلك اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المخبر بين الجزمين
ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستنداً بين اقوالهم وهذا ما يقطع بانه اشار بكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب ما يقرب
من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستنداً الى نقل متواتر او احاد حيث يفيد العلم فلا بد من ايراد
ما ذكره الشيخ بدل من الشهرة الى ان قال وفي هذا نظر اذ من علماء اهل الخلاف حيث قال لا يتصاف انه لا طريق الى معرفة
حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المجتهدون قليلين يمكن معرفتهم باسمائهم على التفصيل اقول لا ريب في
امكان حصول العلم في هذا الزمان ايضاً لما اشرنا على الطريقة التي اشرنا فلا ينكر حصول العلم من تتبع كلمات العلماء

وفي الخاتم

وفي الخاتم باجماع جميع الشيعة من زمان حضور الامام الى زماننا هذا بسبب اجتماعهم وعدم تخلفهم عن قضاء الحاجة
بان المتحصين الفقهاء لا اقول الا حق لا اقول الشاذ النادر وحتى من الواقفية وسائر المخالفين لو كان قولهم في المسئلة من
طلب الفقهاء واذا انضاف الى ذلك دعوى جماعة منهم الاجماع ايضاً فكذا سائر القرائن ما اقتضاه كيف حصول العلم كيف
اجماعيا بعض كون اجتماعهم كاشفاً عن موافقتهم لرئيسهم وماتبين انهم علموا اعتمادهم على دليل عقلي لو وجدنا الظهر عدم دلالته
على المطلوب ولا يعتمدون على الظهر صدور من الحكم من قول او فعل او تقرير وتقصير كثير لا ينفي اذ هذا الكلام لا يجري في الامور
التي لا يحتاج الفقيه فيها وجه الظهر بل كلها من هذا الباب وما يكون استفادته من العقل فان كان من جهة حسن ذاتي او قبح ذاتي
فلا اشكال في كونه متعاوناً والمعتقد عليه الاجماع وان كان من باب استنباط او تخريج او تفريع فاعتقادهم كما انه يحتمل
بعدم اتفاق ان اهل الجزم الفقيه المخالفة المراتب المتباينة المشرب على دليل وجوه الحاجة كما اشرنا سابقاً اسماعيل اصحابنا
لا يجعلون امثال ذلك وان كان ماخوذاً من الشرع ضعيفاً لكم ظهر الاشكال فيما لو سلمنا لو اعتقد عدم معلومية المدعى كما
استدلال لزوم تقديم الشاهد والمنكر على اليمين اذا كانت المثبت للحق هو الشاهد مع اليمين وانه لو قدم اليمين وقعت
طلاقاً وان اليمين المدعى هي البينة واليمين تتم وكان ان يقال ان هذا ليس في الحقيقة اتفاق اخر على امر شرعي وهو كون اليمين
خليفة بوصف المتميزة ولا يسمى التاخير فانه قائم على هذا التعليل ايضاً اتفاق على امر شرعي فاذا حصل من التتبع اجماع السلف
والخلف على اصل الحكم فلا يضر هذا التعليل ولا يقدح في الاجماع ان هذه العلة مبتدعة اخر الاخذ في كلام دليل
على حجية الاجماع دعوى الاجماع على اصل العلة ايضاً نعم على ما اختاره من الطريقة لا يتم دعوى حصول العلم بالاجماع في هذا الزمان
الزمان بل يشكل بنوع من زمان الحضور ايضاً الا بان يقول كلامهم بما ذكرنا سابقاً من ان يراد حصول العلم باقوال العلماء حتى
لامام العلم الاجمالي لا العلم بمقصد لا حتى يتفق خارج الاجماع ويكفي في ذلك عدم معرفتهم ان لهم تفصيلاً وان ذهب جمعة منهم
بانفسهم مفصلاً لو شاهدهم واقفين مع ذلك بالانكار الاجماع في هذا الزمان سابق وان كان انعقاده في الزمان
السابق كيف يمكن قبول انكار حصول العلم بالنبوي بسبب التتابع والتظافر للعوام والخواص ولا يمكن دعوى العلم النظري
لعلماء المتحصين المرتفعين وبالجملة يمكن حصول العلم الضروري بكون الشيء مجمعاً عليه والعلم النظري وجه تحصيل الظن المانع
لعلم الذكر ما يحصل من الظن المانع العلم بكون المسئلة اجماعية بسبب القرائن والتتبع المانع ويختلف الحال في الغيب
وما يتبع الظن ومراتب بحسب المتتبعين واهل الاجماع الظني ايضاً يكون بحسب كما سنشير اليه فيما بعد لو لم يكن مصادر دليل
اقوى مستند لما بينا يرجع كلام العلماء من في جواب ما ذكره في المعالم من بعض علماء اهل الخلاف حيث قال انا نعلم ان المسائل الخ
وقد تقدم ما نصه حيث قال ... وحاصله انه لا يحصل العلم بحصول الاجماع
زمن الصحابة وما يحصل في امثال زماننا ايضاً بالتتابع والتظافر ان المسئلة اجماعية من دون ان ينقل بذلك اجماعاً
من الزمان السابق الى زمان اللاحق وحاصل كلام المعالم من هذه وما عرض عليه وان ذلك لا ينافي ما ذكره جمعاً من حجية

اراد حصول العلم الا بتبدل وما ذكره العلامة اراد ما حصول العلم بالنقل والفاضل اراد الاعتراض افراد المتجوز الجوهري كما ترى
وفرية المقام ومقابلة الجواب السؤال شاهد على ان مرجع الضمير كلام من قال ان الحلي آلجهمي كما لا يخفى وما ذكره بالمعلم
من قوله فكل اجماع يتحقق كلام الاصحاب آه لانهم مدوا لنقل اتفاقهم عن العلم بحصول الاجماع فلا يعول لذكرهم ويكون نسبا
بتراتهم حيث اخبر العدل عن امامه بالاجماع اسطرح ان ما ذكره مواتفا لتسبيرهم من ارادة الشهرة لا يليق من هو دونهم
بواب كيف وهم اما الاشهر وبواب الائمة وتكفلوا ايتاسهم الوردعون النقول الحجج على الفتاوى بعد الحجة وهذا امرهم
تدليس وتلبيس حيث يصطلحون في كتبهم الاصولية ان الاجماع هو الاجماع الكاشف عن راي الامام ويطلقونه في
كتبهم الفقهية على محض الشهرة حاشاهم عن ذلك ثم نظر في العظمة الاشتباه عليهم لا ينصرف احتمال الخطأ لا يوجب
الحكم بحلاله نعم لو فرض الامر وعدم جواز الاعتماد على الظن الحاصل بها لو لم يرجح ظن اقوى او لم يطلع على خارج قرائن
يدل على خطئه في دعوى الاجماع والشاهد هو في حق سر وكذلك لا يجد لسائر التوجيهات الذي ذكره الشهيد في الذكر
ايضا من انهم اراد وا بالاجماع عدم ظهور الخلاف عندهم حين دعوى الاجماع الا ان يرجع الى الاجماع على مصطلح الشيخ
وقد عرفت ضعفه وانه خلاف مصطلح جمهور حتى الشيخ ابو بريد من الاجماع الذي يدعيه مطلقا مصطلح المشهور كما
سنشير اليه او اراد والاجماع على رواية بعض تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة او تبادل الخلاف على وجه يكون
مجامعة لدعوى الاجماع وان بعد كجعل الحكم من باب التخيير وكل ذلك بعيد لا حاجة اليه فنقول تلك الاجماعات الحاكية
نظر الامام العلامة من يقول بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد يقول بحجيتها الا ان يعارضها اقوى منها من الادلة وظن حجية
الخلاف في بعضها لا يوجب خروج اصل الاجماع المنقول عن الحجية او كون جميع تلك الاجماعات بالظن في بعضها الثالث
قد عرفت ان الاجماع هو اتفاق الكل او اتفاق جماعة يكشف عن راي الامام فهذا ما لو وقع جماعة من الاصحاب ولم يعلم له
مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام فيعلم بالاجماع من ما قال الشهيد في الذكر وهل هو يقدح عدم متمسك ظاهر
حجة عقلية او نقلية الظاهر ذلك لان من الهم نمنع من الاقدام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل
خصوصا وقد تطرق الى دعوى الى كثير من الاحاديث لمعارضة الدول الخاصة وما بينا الفرق الثاني وعدم تطرق
الناقص الى الورد لرمع ان الظاهر وقوعهم عليه وانهم كما يقرون ما يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر من
الجانبين قلت فيبقى قول اولئك سليما من المعارض ولا فرق بين كثرة القائل بذلك او قلته مع عدم معارض وقد
كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرائع الشيخ ابي الحسن بن بابويه رحمه الله واحوال النصوص لعلهم ظهر ان
تواتر كرواياتهم والجلة تنزل فتاويهم منزلة روايتهم هذا مع تردد هذا الفرض اذ الغالب وجود دليل وهذا الكلام
عندي ضعيف لان العلماء انما يتوقفون من حيث الافتاء ابتداء بما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء عاصمون على الظنون
اقول وسيجيء منه في مباحث الاخبار استدلالا بما يدل على كفاية الظن مطلقا اذا انسد باب العلم ولا ريب ان

وان الاتفاق بعد الظن على الظن قائم في العالم بعد ما نقل كلام من قوله ومن الدليل

ان ما ذكر



ان ما ذكر من الظنون الغير المعتبرة لغو لا يعارضه ما هو اقوى منه فلا يبعد الاعتماد عليه سيما اذا كان القائل به في غاية الكثرة الا ان
الامر بعيد كما ذكره في الذكرى الرابع قال في الذكرى الحق بعضهم المشهور والمطلع عليه فان اراد ان الاجماع فهو تم وان اراد
فالحجة قريب مثل ما قلناه يعني قوله لان عدم الهم منع من الاقدام على الافتاء بغير علم الى آخر ما ذكره ولقوة الظن بحجية
الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى اقول وقوله لقوة الظن يحتمل ان يكون المراد به بيان ركن
الظن الحاصل من جانب المشهور اقوى من الظن الحاصل من جانب الهم وما كان للمرتضى في المسألة السابقة مدعيا العلم بالخلاف
فلم يتعرض لذلك وما ذكره في الذكرى وبذلك قوله تم خذ بالشهرة بين اصحابنا واقول الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه
بل ملاحظة الحكم والتعليل في الرواية يقتضي ارادة الشهرة عن المجمع عليه بل الاهم منه والعلة المنصوصة مجيزة لتخصيص
الرواية خروج عن القول بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى وعلى القول بكون الاصل العمل بالظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه
الدليل بتقوى بحجية الشهرة واذا كان مجاديلا ضعيف فالاولى بالقبول سيما اذا كان الدليل الذي في الطرف المخالف اقوى
الى الكاذب الا ترى الاخبار في جانب المخالف اكثر واصح بتقوى جانب الشهرة ويضعف الطرف الاخر ان صاحب الحاوي
على المشهور مثل ما سبق وبان الشهرة التي تحصل من اقوى الظن على انها اصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده فاذا لم يكن
مشتهرا في كلام الاصحاب حديث بعد زمن الشيخ كابن عقيل والذي في كتاب الزيادة الكلام الشريف ودائر الحديث حسبما
توجد موجودان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد زمن الشيخ كما تابعوه في الفتوى تقليدا لكثرة اعتقادهم به وحسن
ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا الكلام مشهورة قد عمل بالشيخ وتابعوه فيها غيره بين العلماء وما وردوا ان
مرجعها الى الشيخ الشهرة انما حصلت بتابعيته ثم نقل عن والده تأييد الحاذق من كلام بعض اصحابنا وانت خبير بان هذا الكلام
في غاية البعد فان توجيه كلام والده لا يكون بنقل ما نقلناه عن الشهيد ره فيما لو لم يعرف خلاف لها ضرورة يعلم مستند هم
في الحكم فان ذلك في المقام الذي لم يعلم مستند الحكم ولا ما يرجح بنا جزم لحصول الظن بان قولهم كان بحجة من دليل
شرعي وما القول بان كل مشهور بعد زمن الشيخ هو من هذا الاصل فيجب اشتراط انتفاء كلام على ظاهره من غير تقليد
الجاهل الشيخ مع تصريحهم بحجية التقليد في الجنس وخوجرأة عظيمة لا ريب ان في حقهم مع تابعوهم مع تابعوها لهم الكثيرا
لا اكثر من تابعة الفقهاء بعضهم لبعض واعتراضهم عليه في غاية الكثرة على انا نقول ان كتب الشيخ كثيرة ونقل في كثيرة
تابعة الفقهاء لمن في كتاب واحد فتاويه تابعة الفقهاء فهذه الشهرة حصلت في اي موضع وتشيعه اي فتوى من فتاويه وتقليد
او كتاب من كتبه اذ قل ما يوجد قول بين الاصحاب في الشيخ موافقة فيه مع ما وافق الشهرة فتواه في الباب خالفه فتواه
في المبسوط وربما كان بالعكس وربما كانت موافقة للخلاف وهكذا والجلة هذا الكلام من الغرابة بحيث لا اجماع الحاوي
فان كان اعتماده على كتاب النهاية وما وكثير منها حتى عند نفسه اوضح ولا ذهان مع ان المشهور ربما كان موافقا للخلاف
والمبسوط وان كان بالعكس وربما كانت موافقة النهاية وهكذا ثم يكون ترجيح الشهرة الحاصلة بين القدماء من جهة قربهم بزمان

الفقه وان كان الترجيح فيه كان الشهرة بين المتأخرين ايضا وجه لكونهم ادق نظرا واكثر تأملا اقرب حاصل نقل الى من هو
اقدم منه على الجهة والتعرف والتأمل وملاحظة رجحان الظن بحسب القرائن وقد وجدنا القرائن مختلفة غاية الاختلاف
ونرجح هذا بشهرة القدماء تارة وشهرة المتأخرين اخرى وتارة وجدنا مشهورا لا اصل له واخرى وجدنا اصلا مستقلا في الحكم
وهكذا لا اعتماد ثم ان هذا وهو ان المشهور عدم حجية الشهرة مستلزم للقول بعدم حجية الشهرة
عدم حجية وكيف دفعه بان الذي يقوله القائل هو حجية الشهرة في مسائل الفروع والذي يلزم عدم حجية هو
الشهرة في المسئلة الاصولية ولا عدم حجية الشهرة ولا منافاة ووجه الفرق ابتناء المسئلة الاصولية على دليل عقلي
بكون القطع فيه وهو عدم الايمان على الخطاء في الظنون وهو لا يقاوم ما دل على حجية الشهرة وهو ما دل على حجية الظن
بعد انسداد باب العلم الا ما انتهى الى الدليل كما سيجيء والعلة المنصوصة ومنها ما يحصل من الظن بصدق الخاصة
الحكم الفرعي انتهى من الظن الحاصل من قول الخاصة بعدم جواز العمل بالمنسوخ **فلا يصح** قد يطلقون الاجماع على نحو
غير المصطلح الاصولي كاجماع اهل العربية والاصوليين والنحويين ونحو قولهم البحث مصادرة على المطلوب ما يجيء
واجمع الشيعة على روايات طلاق بعض العميان كاشفا عن قول الحجة ولكنه يجتهد عليه في مقام الترجيحات وما
**فائدة** لا يجوز خرق اجماع المركب عندنا سواء كان مركبا عن قولين او اكثر فلا يجوز القول الرابع على ما اجمعوا عليه
وذلك فيما يحصل بالاحتمال توارد حكمين او احكام متعددة من الاحكام الشرعية على موضوع واحد بحسب احوال الاثر فحكم
من اخر وقد يحصل بالاحتمال توارد حكمين من فريقين منا على موضوع كلي ثم حكم موافق لاحدهما في بعض افراد ذلك الموضوع
وحكم اخر موافق للاخر في البعض الاخر من تلك الافراد من فريق اخر مثال الاول ان القول من الشيعة بنجاسة
الجرة القائم في ظاهر الجمهور مثلا والقول بعدم نجاسته القول بوجوب خرق الاجماع المركب ومثل ان المشتري اذا وطئ الجارية
الباكرة ثم وجد بها عيبا فقول لا يجوز الرد وقول يجوز الرد مع الارش وهو تفاوت ما بين الثيوبة والبكارة فالقول برد
بها خرق الاجماع المركب ومثال الثاني ان الشيعة مختلفة في وجوب الغسل بوطئ الدبر وفي الزوجة دون الزوجة
بين الغلام ومن لم يبلغ بل لم يقل في شيء منهما فالقول بوجوبه في بعض افراد الدبر وهو دبر المرأة دون الرجل خرق الاجماع
المركب وكذلك مسئلة الفسخ بالعيوب فان الامة مختلفة فيه فقيل بفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بها كلها فالقول بالفسخ في بعض
العيوب دون بعض خرق الاجماع المركب وقد سبق هذا قولا بالفصل ويقال لا يجوز القول بالفصل ويتمسكون بعدم القول
بالفصل في تعميم الحكم في كل من القولين بالنسبة الى افراد الموضوع وقد يقولون انه لم يفصل الامة بين مسئلتين في حكم فلا
يجوز القول بالفصل بينهما وذلك اذا لم يكن هناك كلي جامع لموضوع المسئلتين مثل الدبر والعيب ومن امثلته ان بعضهم
قال بان المسلم لا يقتل بالذمي ولا يجري بيع الغائب وبعضهم قال يقتل المسلم بالذمي ويجري بيع الغائب فالقول بالقتل
وعدم الصحة قول بالفصل بين المسئلتين فهذا يجتمع خرق الاجماع المركب مع القول بالفصل وقد يتفاوتان من الجانبين

فائدة



فائدة الاجماع هو مسئلة ولي الوجود الفسخ بالعيوب وما انها وارادة الاقتران عن جانب خرق الاجماع المركب هو مسئلة
الجمع في طهر الجمعة ودم الجارية الموطوءة وانها وما مر بجانب القول بالفصل في مسئلة كثيرة . تنبيه في بعض ما يتعلق
بالمسئلة سبق تحقيق الحكم على ما يستفاد من كلماتهم وهو انه اذا اجمعوا الامة بين مسئلتين او اكثر فاذا قصدوا على عدم
الفصل بينهما فان يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك وان لم يجد التصريح من كل منهم فالاجود الفصل سواء حكموا بعدم
في كل الاحكام او بعض الاحكام ولصورة تلك الاتفاق ان يحكم الامة بحكم واحد فيهما مثل انهم يستدلون لوجوب الاجتناب
عن الجلد بجواز الغسل توبات من اجزاء ما لا يؤكل لحمه حكم من الاشتراك واحد وهو الطهارة وهم متفقون على عدم
الفصل بين غسل الثوب بعض البدن وتنزيه المأكول والمشروب والمساجد والمصاحف وغير ذلك من الاحكام
الطهارة فاتفقوا على عدم الفصل بين الاحكام المذكورات بالنسبة الى ملاقيات البول مع كون الحكم واحدا ايضا فهذا
في الحقيقة اجماعان بسيطان وليس هنا اجماع مركب وهو اراد هذه الصورة في الاحكام الشرعية فوق حد الاحصاء الشك
ان يحكم بعض الامة في المسئلتين بحكم وبعض اخر بحكم اخر مثل ان بعضهم يقول بطهارة الطفيل الذي في الاناء بولوغ
الكلب وكذلك طهارة الطفيل الذي دخل فيه الزجاجة الفتي وطلعت الجزيرة وكذا غيرها من افراد الماء القليل ولهذا الجمهور
والاخر يقول بعدم تطهير شيء من ما في شيء من افراده وهذا ايضا ما اجتمع فيه الاجماع المركب مع الاتفاق على عدم الفصل
فهما الاجماع بسيط ومركب وذلك ايضا في احكام الشرعية في غاية الكثرة ان الفقهاء لا يعلم حكم منهم فيها بخصوصه وانما
اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينها وذلك في الاحكام الاجتهادية التي لم يتعين فيها حكم بحيث يتعذر عليه اجماع بسيط او
مركب سواء كان في اول الاجماع على المسئلة وابتداء البحث في خصوص حكمها او بعد الاطلاع والتفحص وقبل استقرار
على حكم او حكمين مثل ان الحكم تزكية الشهود فاذا ثبت جواز تزكية الزنب من جهتها اجل ما دل على جواز تزكية
السماع بحكم جواز التزكية في الباقي ان ثبت الاتفاق على عدم القول بالفصل وهكذا في الحضرات عدم ثبات حكم السوق
بما ذكرنا مقول بجواز التزكية في العارية لكونها من السوق وقد ثبت جواز انها بها وهكذا اذا مثال الاجماعات كثيرة وقد
اجمعوا على عدم الفصل ولم يجدوا اثاتهم على ذلك ولكن لم يكن فيهم من فرق بينهما ايضا فان علم الخاطر بين الحكم فيما نحو في
معنا اتفاقهم على عدم الفرق مثالا من وقت الحضر وقت الحالة ومن منع احدهما بالمنع الاخرى لاتحاد هاتين العلة بعينه
وهي قولهم اذا ولا الارحام بعضهم اولى ببعض ومن زوج ابوان وامرأة وابوان فمن قال الام تلك اصل التركة فان
عباسه قال بعدم الموضعين ومن قال لها ثلث الباقي بعد فرضها قال في الموضعين الا ابن سيرين فقال في الزوج بمثل
قول ابن عباس وفي الزوجة وعكسوا اخر فان لم يعلم اتحاد العلة بعينه فقال العلامة تمسكوا جواز الفرق لمن بعدهم علماء الاصل
السلام عن معارضتها الحكم جميع عليه ومثله وكذلك في الحاجة لتسليم ان من قدر بعينه فرق حكم ان يوافقوني لا حكم بعينه
الشهرة بعموم البطلان وقال في الحاجة والذي يظهر من جميعها عدم الجواز لان الاجماع اجمعوا الطائفتين قطعا الفرق وهذا

لا يتم الاجماع بعدم خروج قول الامام من القولين والمفروض عدم ثبوت الاجماع ويمكن التخلص في ارجاع الاسئلة
صورة الاجماع ولكنه بعيد فلا يرجع الى ما كان غيره ونقول لا يجوز خرق الاجماع المركب اعني ما اذا ان قول الامام ليس بخارج
عن هذين الاقوال فان الخروج من الكل واختيار غيره يوجب ترك قول الامام بغير ما هو الوجه فيما اخترناه من المنع
واما العامة فكثير قد وافقنا على ذلك وذهب الاقلون منهم الى الجواز وفصل ابن الحاجب وهو يشبه بان ذلك
ان كان يرفع شيئا متفقا عليه كمسئلة رد البكر بها فلا يجوز والا يجوز كمسئلة نفي الكفاءة بعض العيوب لا يدخل في
كل مسئلة من هما فلا يخالف الجماعة ويحصر مثل قول الرازي وجميع الجواب المتقدم منهما مسئلتان خالفوا في احديهما بعينها في
الاخرى بعينها واذا لم يخالفوا الكل فيما اتفقوا عليه واستدل المانعون منهم مطلقا بانهم اتفقوا على عدم التفصيل في
مسئلة العيوب مسئلة الامام فالمخالف الاجماع ورد بمنع اتفاقهم على عدم التفصيل لان عدم القول بالفصل
ليس قولا بعدم الفصل واما المنع بخالفوا ما قالوا بغيره كما لم يقولوا بثبوته ويحصر مسئلة قول الرازي وجميع الجواب
واعترض بان من قال بالايجاب الكلي في مثل مسئلة العيوب فيستلزم قول بطلان السلب الجزئي هو نقيضه
قطعا بل بطلان النقيض والقول بالتفصيل مركب من الجزئيتين فالمركب مما يخالف على القولين باعتبار احدهما
قطعا لا يجيء عليه فان دلالة القول بالتفصيل الكلية وان سلمت من باب الالتزام البين بالمعنى الاعم كافية لالتزام الامر
بالنفي على المعنى من الوجه لكن بطلان احد جزئي المركب انما يستلزم بطلان المركب من حيث انه مركب لا من حيث انه سالبة
لا من حيث انه مركب هنا حقيقتها بل الجزئيتان كل منهما مسئلة برأسها اتفق فقال القول بالتفصيل مسئلة لا يستلزم اجتماع كل
منهما مع الاخر لا بشرط التركيب فلا يرد احد من القولين لا على بطلان احد الجزئيتين فليست اجتماع الجزئيتين
على بطلان كل واحد منهما واما قيل ان الحكم في كل الافراد لازم لقول كل الافراد وان لم يقولوا به صريحا والتفصيل يناقضه
فيصير ان القول باقوالهم ناصا على اتحاد الحكم في كل الافراد وهو باطل فيتحقق الاجماع هو الثاني لا الاول لان لزوم الثاني ايضا لكن لا
يلزم من القول باتحاد الكلي في الحكم القول ببطلان القول بالحكم الموافق بعض افراده في القول باتحاد الكلي في الحكم لزوم
انضمام كل منها بالاخر كان الحكم انما يتعلق بكل واحد من الافراد لا بالافراد بشرط تركبها واجتماعها سلمنا اجتماع ذلك لكن الحكم
من العقاب على مخالفة الاجماع والضرر الثابت الجزء من الاجماع هو ما اتفاقهم على شيء بل الاحكام المقصودة بالتشبث
وانتم اتفقتم على ذلك انما يصرف الى ذلك واستدل المانعون ايضا بان غير مخطئة كل فريق في مسئلة وغير مخطئة
كل الاشرار لا ادلة الشرعية تقتضيها ورد بان المخطئ كل الاشرار فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه وان يخطئ كل بعض
في مسئلة غير خطاء غير لا يخرق اقول وقد مر منا ما يخدش في هذا الكلام وما يصلح في خصوص الاستدلال بقوله
لا يجتمع امتي على الخطاء يجعل الامام في نفس الوجود وكان الامام على مذهبهم في هذا المقام هو الحق لا مانع كما يبدو اجتمع
الجمهور وذهب اهل الفهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يجوز فيها الاختلاف الاجتهاد وادى اليه يجوز اصل الثالث

دليل



ان يجب بان الاختلاف الدليل على جواز الاجتهاد وجهتا واذا لم يكن هناك اجماع مانع فاذا اختلفوا على قولين وتم استقر فلا يتم
كانت المسئلة اجتهادية وهنا استقر خلافهم على قولين فلا يجوز الثالث واجيبوا بان المسئلة الامام وهنا الفرض بين قولين
اقرر عدم انكارهم عليه ما اوجب بانه كان هناك من الجائز ولم يكن غيرهما فقد لا اجماع كالتنبيه بالعيوب ويشكل هذا الجواب
بان الظاهر انه انما اختير طريق المسلمين الا ان يمنع عن ذلك ويدعى ان الاصل لعدم الثبوت ثم ان الكلام في تحقق
الاجماع المركب وفي تحقيقه واتساعه من القطع والظن وغير ذلك نظيرا من في الاجماع البسيط ولا حاجة الى الاعادة فهو
قانون اذا اختلف الامة على قولين ولم يدل على احدهما دليل قطعي او ظني يرجح على الاخر فمقتضى طريقة العامة
الرجوع الى مقتضى الاصل ان لم يكن موجبا لخرق المتفق عليه والا فيقدم ما قال بموجب الامة فيصير قولان فلما المنع
في الصورة احدهما اسقاط القولين والتمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على الاختلاف والتحريم وثانيها التخيير والتوقف
مجرى يتخيرون فيما ذهبوا اليه يكون مرجح لاحدهما ورد النبي القول الاول بانه يوجب على الامام وقضاء الثاني واعترض المحقق
بان التخيير ايضا ابطال لقول الامام لان الامر الطاعتين يوجب العمل بقولهما ويمنع من العمل بالقول الاخر فلو جوز لا يجوز
ما حظره العقل ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض فان التخيير طريق في العمل بالحكم لا قول في المسئلة يوجب طرح كل واحد
من القولين كالتخيير في العمل بالخبرين المتعارضين وحكم كل واحد منهما ببطلان القول الاخر وعدم مخالفة اصل الامر
لا ينافي طريق العمل بالجاهل كما انه يجوز التخيير بين مفتيين مع جهل الاخر بقولين وان علم خطاء في المسئلة بل الاجود
تقليده اذا كان اهلا للاجتهاد وهو حصر غير فان التخيير في المقلد غير اعتماده نفس الحكم واظهار الاجتهاد والتحقيق
ثم ان من اتفاق الفريقين بعد الاختلاف على احد القولين فقال النبي يجوز ذلك على القول بالرجوع بمقتضى العقل
القولين لا انعقاد الاجماع حتى اجتمعوا عليه واما على مختار من التخيير فقد يوجب بطلان القول الاخر والمعروف كالتخيير
بينهما وهو لا يناقض البطلان وهو ضعيف لان التخيير انما كان في العمل بالقول الامام فيعمه وجوب انعقاد الاجماع
يتعين قول الامام ويظهر بطلان القول الاخر وامارة بان عدم الجواز البطلان وجواز العمل بقول وقت وظهور
البطلان وعدم جواز العمل بقول وقت اخر ولا يجوز تعاكس الفريقين مذهبهما الرجوع المعصوم عن قول الامام
الا اذا كان القولان منه وكان احدهما من باب التقية وهو من الاصل لا يصار اليه الا مع الثبوت وربما يستدل على عدم جواز
الخلاف بقوله لا يجتمع امتي على الخطاء بناء على كون اللام للجنس لعدم الاجتماع على بعض الخطاء حتى من جملة عن الخطاء بل
الخطاء لا يلزم الفرقة الاخرى بعد ولها من الصواب لو هذا الخطاء فصدر من كل منهما جنس الخطاء وان كان في وقتين
ورد بانه يدل على حصول الخطاء في زمان من الحكم لان اثبات كل واحد من الامتين الاخر خطاء وان كان خطاء لا يضر عدم
خطاء الاخر يوجب اجتماعهم على جنس الخطاء فلا بد من حصوله حتى يصدق عدم الاجتماع على الخطاء وقد يورد قوله
لا يزال طائفة من امتي على الحق بناء على كون اسم كان بمعنى الدوام كلمة طائفة لا تصير الشان قانون الاخر بعد الاجماع

المنقول بخبر الواحد لا نفي حجية خبر الواحد مطلقا اما الاول فلان قول العلماء على كذا يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم او
تقريره الجماعة عن اعتقاده ثم على تقدير المجموع او على تقدير اعتقاده على الطريقة التي اعتقدناه كما نص عن اعتقاده
انها اخبار انا شيا عن علم وهو نبا او خبر واما الثاني فلما يجيئ في بحث الاخبار والفرق بين الطريقين ان الاول يفيد كونه
حديثا اصطلاحا والثاني انه خبر لغة وعرفا وما ذكر انه خبر وحجة لاستدلال بانه النبا ولما ابتزل فهو ايضا دال التزامي كالخبر
لان تحصيل العرف من تفسير والاخبار من انزاد واما الاجماع الذي نقله وهو حجة خبر الواحد فلما كان بالنسبة الينا منقولا فانه
يرد ويقبل ومن ظهر له القطع بذلك الاجماع بحيث ينحل عن النبا الذي هو مدلول التزامي للاجماع المنقول الذي هو حكم
غير نفسه ولا طلاق حجة لاستدلال بمروياته واما السنة واجب اعلم واختصار الطريق في لفظ نذر لانه غير واضح لانه مقتضاه
حجية الظن من حيث انه ظن لا ظن خاص واستدلوا ايضا على حجية الاجماع بالنسبة الى حجية الواحد فان الظن المنقول
بخبر الواحد ان كان حجة فالظن المنقول بالاولى ويجيب الكلام في توضيح عدم الاستدلال وبقوله يحتمل حكم بالمنع
واجيب عن الاول بان الاطلاع على الاجماع امر يفيد الظن بوقوعه اضعف من الظن بوقوع الخبر وربما يمنع من حصول
ذلك التساوي ايضا وعن الاول والثاني بانهما لا يفيدان الا الظن وهو غير معتبر في الاصول اقول واحتج الاول بان
الاجماع معارض بكثرة المخالفة الاضعف ما الاخبار من حيث الظن والسند والدلالة والتعارض والاختلاف ولا
والجمع والخطر في النقل بالمعنى مع الاشتباه في فهم المقصود والاجماع المنقول خال عن اكثر ما ذكر فيقبل مرتبة العلم وهو
وهو في لزوم القطع في الاصول لما ثبت من دليل وقد مر الاشارة اليه ويجيبون والجواب ان المقامات مختلفة
في الترجيح فرب خبر يرجح بتقدم على اجماع منقول بل واجماعين منقولين ورب اجماع منقول يقدم على خبر صحيح بل وخبرها
صحيحة فلا بد من الاعتبار الخصوصيات والمرجحات الخارجة واحتج المنكر لحجية بان منقول الاجماع لا يفيد الا
الظن في الفروع والاول منع خبر الواحد لا الاجماع والثاني بين وفي الاجماع المنقول نفس الاصل يفيد انا لا نعلم ان الاجماع انعقد
على حجية خبر الخبر الذي هو الدليل لا الذي نقل الاجماع او لا نعلم الاجماع عليه لا نسلم بحديث اقول اما الاول فقد ذكرنا
انه يمكن تحصيل الاجماع على وما ادعاه الشيخ وغيره كما يجيئ قصد الاول على حجية الخبر مطلقا ايضا بانه ثابت هو
اخبار الاحاد مع وصف بذلك وطابق بين اصحاب الائمة ولا ريب ان حال زمانهم وزماننا متفاوت غاية التفاوت بسبب
طرو الوسائط وامكان حصول القرائن على صدوره عن الامام وكثرة الاختلال من جهة النقل والتقطيع وسائر التصرفات
وكذلك بسبب تغاير الاصطلاحات وتفاوت القرائن في فهم اللفظ وبسبب علاج المعارض التفاوت حال بالنسبة الى
الزمانين فالاعتماد على الاجماع الذي بالعلم دعواه وكاشفه مرا على الحمل باخبار الاحاد في زمان الائمة عليهم السلام لا يثبت
الاجماع على جواز العمل بها في زماننا ايضا فالقول في غاية اخبار الاحاد في زماننا نقول في الاجماع المنقول ان اردت
اثبات جواز العمل على الظنون التي يحتاج اليها في العمل باخبار الاحاد في زماننا من جهة الظن والسند والدلالة وغيرها

من الوجوه

من الوجوه فاما الدليل من اجماع او غيره فلا ريب انه نقل ناسي والعمل بظواهر الايات لهما كذلك اما لا ريب ان القائل بعدم
الثابت من كون الاجتهاد هو متفاهم الناس في تحصيل متفاهمهم شائع الى استدلال بالنص فيه لا يكون حصول الاجماع
على حجية كل واحد منها والجواب تتبع النقول ولو لم يحقق بعلم ان معنى انه لا يجوز العمل بما لا يظن به حجة من
الاجماع او دليل قاطع انه يجب نفرة ولم يبق ظن فلا ريب ان الاجماع المنقول حاصل الظن بل ربما يفيد
ظن اقوى من ظاهر الخبر بل الاية ايضا فان الايات والاخبار الدالة على حجية العمل بمحض حجية يصير اسكان تحصيل العلم في اصول
الدين فقط كما هو مورد اكثر الايات ثم من القياس الذي اجمع الشيعة على بطلانه وسائر حجة من تبرويات المذهب
فهل نافع الدليل فتصفو الدليل لجواز العمل بالظن الا ما خرج الدليل والظاهر ذهبا ساعا او تفويت حجية الشهرة ولا الاجماعات
الظنية ومن ذلك قاعدة العلة والحاق الظن الاعم الاغلب وان كان نقله عايتنا من الاخبار انه كما اطرف في ادلة الكتاب
ثم ان الاخبار في الاجماعات المنقولة بسبب وجود المخالف وتعارضها مع من يدعيها كما مر الاشارة اليه فتدل بالمخالفة
ضرر فتقول هنا ايضا ان وجود المخالف غير مضر في تحقق الاجماع كما عرفت وفي تحقق الخطاء من الذي يطلق استبداد ايضا
لا تكره وكم من هذا التعارض اخبار الاحاد مع انا نقول بحجيتها وكذا التعارض والاختلاف كما يكون حصول الاختلاف في
الاخبار من جهة الخطاء في النسيان وسوء الفهم والنقل بالمعنى وغيرها لان وجود الاجماع لا يمنع حجية خبر الواحد كذلك لحصول ضرر
فاذن يجوز الاطلاع على الاجماع فانا في الحدوس وهو اجرى غير الخطاء والخطاء في التقليدات المظنونات في غاية الاثر والا
ترى ان جعل رباب المعقول على ان الجسم بعد الانفصال هو الحصول بالمرتبة الاخرى الذي هو غير بالبعد فهذا
الاجماعات وخالفتي امتن على ذلك الاثر وان السيرة الذي الاجماع على عدم حجية خبر الواحد وادعى الشيخ الاجماع على ذلك
ودعوى ان السيد كان ناظرا الى طريقة المتكلمين والمتاخرين في اصول العقايد والعلم الذي نظره فرائض احرى وفضل
عن طريقة اهل الحديث وحكم بكون مدرك جواز العمل بمطلق الاجماع والشيخ الى طريقة الفقهاء وفضل عن طريقة المتكلمين
وحكم بكون جواز العمل بالاجماعات وكان سبب حصول الاختلاف من جانب الشارع تمكن في الاخبار كما مر حرام بذلك
بما نص غير وربما انعقد اجماع على مسئلة صدر قبله من الامام واتفق اجماع اخر على مسئلة اخرى غير صدر قبلها
وهذا ليس بمستبعد فالمستنكر وجود صدور قبلها المتضمن الاحكام مهم عليهم ثم ما مر من جهة الخبر وغيرها فلا مانع
من رجوع الذي عن دعواه ايضا من جهة عن الامور فهو من كلام اخر وهو ايضا ان الطريقة التي اختارها الشيخ وغيره
من الاصحاب الذين يجتهدون في اثبات من اقتفوا الامام فيجيبون بالسلوك ان اجماعهم على الباطل لوجب على الامام عليه السلام
من الاعلام الذي بيده فيه ضعيف ولا يكون الاعتماد عليه لكن يجوز الاعتماد على اجماعهم الذي هم المنتظر مع انهم لا تفرقون بينها فاذا
كان الاجماع المنقول من مثلهم او محتملا لكون مدركه باطلا يكون مدركه اجماعا من جهة الخبر فكيف يكون الاعتماد عليه وهو
نظير الاشكال الذي ذكره المنكر من لعلم الاجماع في الرجال الناقصون الاحتياج اليه ما تركيف يعرف عن الرواة في جميع

الاختلاف في معنى العدالة وعدم الجزم بحال الشك واعتماده على العدالة وتحسين ظن بالمخالف اذا لم يكن فاسقا ولو فسق
الاشكال هنا انه ان اريد الاشكال لا بد على ادعاه عن الشيخ من لم يقل بهذه المقالة وهم لا كثرون بل نص على صريح هذه
الطريقة من بعد الشيخ وقد رده هذه الطريقة وذهب اليها السيد المرتضى رحمه الله واما الشيخ ومن يوافقه في هذه المقالة فهم لا يقولون
بالخصوص والعلم بثبوت الاجماع في هذه الطريقة المرضية بل يصرحون بان الاتفاق كاشف من قول الامام وان العلم يحصل
من جهة الاتفاق كغيرهم من الاصحاب ولا اجماع الواقع منه ايضا ما ذكره القوم فلاحظ كتاب العدة مع جانبا
بذلك في مواضع ثم ذكر ذلك ايضا في طريق معرفة قول الامام حيث لم يجد الامام بينهما في الحكم ولم يعلم اتفاقهم
ولم يعرف مذهب امامهم ايضا فقال من عدم الخلاف فقد جعل الرئيس عليه السلام والا وجب عليه الظهور
بنفسه او بسفيره ورده عليهم عن ذلك وكذلك لو كان بعدهم فلو لا ان ذلك يظهر لهم بخلاف لم يعلم من اتفاقهم لهم فقال
ان هذا يدل على ان الامام يجوز عليهم بين القولين ولا الظهور واما عليهم على الحق فذكر الشيخ ان الاصحاب اجمعوا على كذا
على كذا وهو اغلب ما يذكره في هذا المقام فيعود الى الاجماع المصطلح عند جميعهم ولا اعتبار عليه فان اتفاق كل
واحد منهم كاشف عن رأي رئيسهم بلا اشكال مع ان الشيخ اذا اختلف اصطلاحه في الاجماع فانه من جملة الرئيس
كثيرا لا اجماع غير الطريقة المشتركة بين العلماء ان بين ذلك فان تقديم الاجماع في كتبهم لا يوصل ان يعتمد عليه من بعدهم
خفاء ذلك مع عدم تعدد اصطلاحه تواليف منه فانه منه حيث يطلق الاجماع ارادة العدول الجمهور كما ذكره ايضا
ذلك في الجواب عن الشبهة في التعديل فان ظاهر الشك انه لو ذكر شيئا كتابه لكون معتمدا لكن يجيبون بعدالة
فلان عدل لا بد ان يريد منه العدالة التي يكون كافية عند الكل مع ان الغالب الشائع في الاجماعات هو كان على طبق
مصطلح المتأخرين فالمطلق في كلامهم ينصرف الى الافراد الغالبة مع ان حصول مقام لم يعرف في الامامية يخالف في
الحكم بين احتمال كل لوجود المخالف قال ما يلتفت عن حصول العلم بموافقة الامام من جهة اتفاقهم ولا يحتاج الى اثبات
الموافقة من جهة الاجماع الذي ذكره الشيخ ومع هذا كله فلا يخفى ان ما ذكره الشيخ ايضا لو اجمعوا عليه فلا ريب انه يريد ما اتفقوا
من يكن الاعتماد عليه فليس الاجماعات المنقولة على قسمين وذلك لا يوجب نفي حجية الاجماع المنقول راسا وهو منا
اشكال اخر وهو ان يعتمد على الاجماع المطلق بعض المتأخرين ايضا على الاجماع عظم حصوله ولا يحتمل ان يكون غير الامامي
القطع فكيف يجوز الاعتماد على مطلق الاجماعات المنقولة مع عدم العلم بانها من قبيل الاول او الثاني وغيرهما اما الاول
فانهم يعتبرون ذلك فلا يخفى انهم يكلمون على ما هو مصطلحهم ومصطلحهم في كتبهم الاصولية والفقهية هو القسم
الثاني فيحمل اطلاقها عليه وكلما كان من قبيل الاول فيصرحون بما يدل على طريقة مثل انهم يقولون اطبقوا او اجمعوا او اطبقوا
اجماعا ونحو ذلك واما قولهم اجمع العلماء على كذا او اتفقوا او اشتركت عندهم فلا ريب انه يجوز
حصول العلم والتكلم على الالفاظ ارادة الظن الاجماع تواليف بما في عبارتهم حاشاهم عن ذلك مع انهم لا يعدون الظن حجة كالاجماع

الظنون

الظنون كالاجماع المنقول فقول النهاية بالنسبة الى الاجماع على ما يعتبر الشهيد رحمه الله كما مر ولكن لا بد من البيان لتعارض المذاهب
في الاجماع وتعارض المرجحات في القوة والضعف ثم ان الاجماع المنقول الخبر المنقول الخبر جزء خبر اما مرسل او كالمرسل
من ارد بالقبول والتعادل والترجيح فيقسم بالمنقول الخبر الواحد والمتواتر والصحيح والضعيف والمسند والمرسل
وغيرها وكذلك اعتبار المرجحات من علو الاسناد وكثرة الواسطة ولا ينفعه بالاعتبار وغيره فان من المرجحات
والصحة والضعف يحصل بسبب علو المراتب وعدمها والاسناد والارسال يحصل باتصال السند الى المعصوم
وعدمه بعين السلسلة وعدمه وقال ابن الشيخ سمع عن شيخه الفيض ان السلسلة اجماعية فقال هو اجماع الاصحاب من دون رواية
عن غيره بطريق موقوف او دون ابن ادريس عن الفضل بواسطة الشيخ بخلاف الواسطة ولا اكثر غير الواحد او متواترا
نقل او دون المحقق الباقي رحمه الله سواء لا يعتبر على المقدم بانهم مطبقون على اعتبار الحصر في التواتر واستلا يثبت بالمتواتر الا
كما انحصر واما الاجماع هو تطابق اصحاب الرأي وساء الدين على حكم والرأي ينقل بالتواتر هو قولهم وقولهم بين الاسلام
ادعائهم سر في نفس الامر وانه لا يلزم انا نعرف بذلك لاحتمال التغير او الكذب من بعضهم ثم بعد الظن بالكلام الامر وما
سبق الاتفاق فساد من الحال ظاهر بالنسبة الى ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعض من
السلف وكذا في اصول المتكلمين ان القطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع المتواتر على حدوثه اقول وايضا لو كان الاجماع
الذي ما يلتفت عن الغزالي وغيره ضرورة الامر وسيلة كثرة الوسائط ولكن يكون ان يكون جواب الاشكال اما الاول فمنع
التواتر في الحسيات بل يكون بالبرهان غيره ايضا فيكون حصول العلم بسلسلة عليه باجماع كثير من العلماء العظماء الاذكياء سيما
مع عدم قيام دليل على بطلان قولهم كما استدل بعضهم على اثبات الصانع وحصر بالاتفاق الانبياء وكلا وسيا والعلماء
فلا يلتفت عن ذلك فان العقل يحتمل اجتماع على الخطأ وكذلك يا عن ذلك اذا نقل جماعة كثيرة يؤمن تواطؤهم على الخطأ اقول
المجيبين مع عدم تعرفهم بمخالفهم ادعائهم بانا قولوا وابعصا مقدون في ذلك فيكون حصول العلم بصدقهم في نقل قولهم
واصابتهم في ادراك مقصد قولهم الرأي سيما مع ملاحظة نقلهم في ذلك واعترافهم كل يوم بالف من بالف فيثبت
ما ذكرنا انه يكون حصول القطع بالاجماع بنقل هذه الجماعة الكثيرة والحاصل ان ذلك نظير ما يحصل اتفاق كل العلماء اجماعا في
العلم الاجماع فانه كما يكون حصول العلم باتفاق الواسبب العلم برأي اكثرهم وبعضهم وان كان بسبب انضمام بعض
القرائن فيكون حصول العلم بتحقق الاجماع بدون جماعة كثيرة تحقق الاجماع وان كان بسبب انضمام بعض القرائن فراد
القوم بالاجماع الثابت بالتواتر وهو ذلك مع انه يلزم ثبوت اقوالهم بالتواتر قولهم بحيث يتحقق الاجماع بسبب اجتماع اقوالهم
فانه في الحصول لزوم الاجماع لا في نفسه كما سنذكره في المتواتر والمحقق وقال بعض الاذهان ان يكون يتحقق
التواتر على طريقة العامة الذي يعتبرون بتحقيق الاجماع من حيث الاجماع والاتفاق وان يقال ان الرؤساء اذا اتفقوا على قول
على ان الماء اكثر لا يتحقق بالملاقات لا بد من ان يكون كذلك في الواقع وليس عنها ان نحث عن مطابقته لا ان قولهم

لا يجتمع امتي على الخطاء كما يدل على عدم اجتماعهم على الرأي الخطاء يدل على عدم اجتماعهم على القول الخطاء ايضا فلو اجتمعت على جواز
القول الكاذب لزم كونه حجة وهو محال فصل القول المتقن عليه ان ثبت الحق القطعي ولا نطق لشيء على غيره لا يفسر
فهو كالحق القطعي الثابت بالسند الظني قال الحاجبي وعلم لا سند لا لزم الاجماع خطيئة وكالزم الخبر ظني واذا
وجب العمل مع نقل الخبر الظني موجب مع نقل القطعي اولى وليس فيه ان الاجماع المنقول بخبر الواحد يفيد القطع حتى
يتم هذا وهذا اصل ان يقول احد ان العمل بالحكم الحكمي من المعصوم مثلا اذا كان واجبا فنفي الحكمي اولى انتهى اقول ولا يخفى
ما فيه فانه لا معنى لحصول الاجماع على القول الخطاء ولا اتفاق على القول الصواب اذا اريد به صريح لفظ الاتفاق بل
كيف يتصور الاتفاق على الخطاء وعلى الصواب ولا فائدة من الاجماع على القول هو الاجماع على مؤداه وهو مسروح ذلك فاذا لم
في المسائل الفقهية الا الاجماع فائدته هو صيرورة المتفق قطعيا وان كان الدلالة ظنية كالخبر المتواتر وقوله ان ثبت
بالمتواتر فقطعي معنى ان الاجماع القطعي موافق الواقع ونفس الامر على ما حقق المقام لا انه قطعي الدلالة على مراد المجمعين حتى
لا يصح القول ولا نطق لظنية طريقه لا لظنية تفسيره فان مراده معين ثبت بقرينة المقامية لا بد ان يكون انه بل وقت
النزاع لا يعلم كون اللفظ موافقا للواقع ونفس الامر لكن ثبت بسبب ظنية طريقه لا بسبب ظنية تفسيره لان تفسيره قطعي
موافق لنفس الامر وهو كما عرفت وان اريد من اتفق ظنية تفسيره كونه قطعي الدلالة فيه ان المفروض قطع النظر
عن الدلالة ومن مراد القائل والمفروض عدم القطع بمراده ايضا فهذا الكلام تناقض فان قلت اعلى ان يقال
ان ينفوا حجية ما يكون انه من القرآن لم يعلم قطعا بان القرآن قطعي وموافق لنفس الامر وهو مردود ومتعين وكان
لا يعلم ان هذا هل هو من القرآن ام لا فهذا اظن قطعي بالظن قلت ليس ما نحن فيه من هذا القبيل بل من قبيل ما
دقق في السند لزيادة بعض الكلمات او الآيات فالكلام في ذلك اذا لا نعلم ان هذا من القرآن ام لا لانه من القرآن
ام لا لاحتمالات ليست متعينة في الخارج فتخصيصه لا يحتاج الى حجة حتى يثبت وان ثبت حجيته ام لا بل السند
في ان هذا الخبر ام لا فما لم يحقق تمام الفرق ولم يخلط ما عليه الامر فوله فهو كالحق القطعي الثابت آه لم افهم معنى
هذا التشبيه فان اراد من الحق القطعي القطعي الوقوع فلا معنى لمع كون السند ظنيا وان اراد القطعي الدلالة فلا
عدم قوله قال الحاجبي آه لا يخفى ان الخبر الذي يسمعه الراوي عن المعصوم بلا واسطة ليس بخبر واحد ولا ظني بل هو
قطعي الصدور نعم هذا الخبر ظني بالنسبة الى غيره اذا لم يحصل بقرينة توجب القطع ظني وكذا السند ايضا ظني ومراد ابن
الحاجب وغيره في هذا المقام جواز نقل هذا الخبر عن الراوي بطريق الاحاد فاذا جاز نقل ما هو ظني ان من الشارع
دلالة وسندا فنقل ما هو ظني اولى بالجواز ومراده من نقل القطعي هو نقل مدلول الاجماع فان من يدعي الاجماع فهو يحكي
لغيره ما هو يقيني له ان من الشارع بخلاف من يروي عن الشارع عن الراوي فانه يحكي ما هو ظني له ان من الشارع وان اشتمل
على ظنية الدلالة فيجوز ان الخفاء بالنسبة الى الراوي لصدور الخبر ايضا فقوله ولو لم يوجد آه لا يخرج عن المعنى ايضا

من كلام

من كلام قوله ان نقل الحكمي اولى وقد عرفت ان هذا التشبيه لا يصح على ما يحق عليه المقام وان كان موافقا لقول الحاجبي
لكن ليس موافقا لغرضه كما عرفت **المقصد الثاني** في الكتاب **قانون** المحق جواز العمل بالمتشابهات الكتاب نصا كان
لفظا او خطا فالاخبار بين حيث قالوا منع الاستدلال لا يكفر على ما نسب اليهم بعضهم وقال ان من جهلهم ان كل القرآن متشابه بالنسبة
الينا والا يجوز اخذ حكم منه لا من ولا الاخبار على بابه وهو لا يظهر من مذهبهم او الظواهر فقط على ما يظهر من اخر فصل
بعض الاصل نقل ان اراد انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيت انها دالة على الظن المحتاج الى التخصيص والتقييد والنسخ
وغيرها لصيرورة اكثرها مشابها بالنسبة الينا فلا يبقى الظن وان لم يفض منه فرق وسنعرفه العمل بموجب ان في القرآن كما بالنسبة
الينا ايضا فلا كلام معه وان اراد انه لا يحكم بغير اصل مربوط اقول وهذا التفصيل فضلا عن تحمل النزاع من هذا الباب
على الوجه الذي ذكره لا اختصاص له بالكتاب بل هو جار في الاخبار ايضا وقد مر سابقا في باب وجوب البحث عن المخصص في
العام بل النزاع في العام ايضا والنسبة الى خصوص الكتاب وانما هذا النزاع من جهة بعض الظواهر الدالة على ان علم القرآن
مختص بالنص بن وانه لا يجوز تفسيره لغيرهم وذلك لا يختص بوقت دون وقت وزمان دون زمان ولما ذكره الفضل
تنزلا يصح في زمان خروجه كما ظهر لان اول زمان النزول تنزل الحق بالقول الحق والصدور الاول الذي
خوطب به المشافهون لان الضرورة قاضية بان الامر تم بعد وصول وانزل الله الكتاب بلسان قومه مشتملا على امر
ونواهي ودلائل لم يفسر مقصدها الى غيره ومعلوم ان اخبارا بما يجيئ وما كان كذلك الا لان يفهم قومه ويحتجوا في قبول
ما قصد امراده من دون بيان قد اجمل الفرق بين باب الخبر والحق بالنسبة اليهم مع ان الخبر والحق ايضا ما ظهر الذي
التام من اهل اللسان ولا اصلا بل الاصل الدين واثباتا فهو مبني على ذلك اذ البيوع انما تثبت بالحجة ولا ريب ان من اظهر
تجارات بيناتها واجلى ايضا اعجاز القرآن والحق ان اعجاز القرآن هو من وجوه اجلى واوضح بالاعتبار لا عجز منها القرآن اسلوبه
لسائر الكلمات ولا يخفى ان البلاغة هو مواقعة كلام الفصيح لمقتضى المقام وهذا لا يعلم الا بعد فهم المعاني والقول بان العرب
كانت تتوقف في فهم المعاني على بيان النبي من دون ان يخرجوه بانفسهم ثم يعلم البلاغة فيه خطأ من الكلام مع ان الاعجاز
الزائد على اعجاز الاسلوب لا يلزم الفساد به قريب من الهذيان وما ذكره امير المؤمنين ثم في خطبة المذكورة في
نهج البلاغة قال فيها والصلوة على نبيه الذي ارسله بالقرآن ليكون للعالمين نذيرا وانزل عليه القرآن ليكون للخلق حجة بها
وبحجته بشيرا فانزل امر الجر وسامت نالفن بحجة الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقه الى غير ما ذكره من جعل النظم وعيا حجة
التخلص الذي احدهما افتراء بالخصوص فان الامر بالتمسك بالكتاب سيما مع خطب اهل البيت حيث يريح في ذكره كان عندهما
مستقلا لا عدة وعدم انزل تنا كافي بعض روايات فتح لا ينزل على تقدير قد فهم جميع القرآن بيان اهل البيت فان الذي اجل
لهم المتشابهات ومالا يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم انا معنون ما قدر تقدم هذا الذي انزل اليك الكتاب منه
ايات محكمات هن ام الكتاب الا يقال ان المراد بالمتشابه هو مستشهد الدلالة والحكم في خاطره وما قبل ان المراد هو المتشابه

هو مشتبه الدلالة والحكم في مقابلة وما قيل ان المراد من المتشابه مشتبه فيحتمل ان يكون الكل مشتبها في معناه بالنسبة الى
الواقع وكذا المراد بالمحكم ما يستفاد من بعض الاخبار ان المحكم هو ما يراد في النص او المراد به الناسخ فغير لا يخفى ان المعاني
الغنى عن البيان ان يجري عادة الله في بيان الاحكام على المنطق والكلام وان اكثر كلامه كذلك لغير اليقين بل اكثرهم مبتنى على الظن
من الحمل اصل الحقيقة في الحقائق والقرائن والمجازات مع احتمال ارادة المجاز واختفاء القرينة على السامع واحتمال اشتباه القرينة
بقرينة اخرى ولم يعهد من نبي ولا وصي ولا متكلم انسي من حكيم وعاقل او سفيه وجاهل التوقف في حمل الكلام في مخاطبته
في امر حتى يحصل له القرينة امام الكفى بالظن بل التوقف وكرر عليه القول واستفسر وبين لمرتبا ايضا فلا ينفك ذلك
ايضا غالبا عن لفظ اخر يحتمل لمعان الوجوه وهكذا ويجيء زيادة توضيح لان فالمراد من المتشابه هو ما يتبع ظاهره
بان يصير السامع مقرونه مردوده الاجل عدم الحقائق او لاجل خفاء القرينة المعينة للمجاز المقصود المجازات وهكذا لا يظهر
ما لم يكن لظاهرا ويدل منه لم يكن لمرفة او كان لم يرد واشتبه ولا لتشرق غيره فاوضح ولا لتشرا اما القطع بالمراد
للظهور المحدود الذي يكتفي العقلاء وارباب اللسان به فعلى الحكم ومقابلة المتشابه فهذا هو ما وقع منك ما استشكله
بعضهم في فصل المجمل لا ملاك في الحكم كلام بعض العلماء على ما يراد من النص او يدل استفادة ذلك من بعض الاخبار
ايضا وان في بعض الاخبار ما يدل على ان المحكم هو الثابت لا المنسوخ وان المنسوخ من المتشابهات انه شامل في مدح جواز
العمل وعن ان الناسخ محكم انه يجب العمل به فهذه لا يدل محكمة لا نفاء به فيها ولا يحتاج في بيان المتشابه الى كلام الائمة وما
ذكرنا يندفع ما يورد على الاستدلال برواية الطبرسي ايضا من الائمة بالتمسك بكتاب الله لا يدل على انه يكثر الفهم بنفسه
بل الظاهر لا بد منه هو الاستعداد الفهم بعد الافهام فان لفظ ما ان تمسكتم به لن تضلوا لفظ النبوة لا لفظ الكتاب حتى يكون
حجة قاطعة ولا ريب ان التبادر منه التمسك بلا واسطة ولا يحتاج الى الترجمة التي هي مثلا ليس من باب الاحتياج الى
الامام فيه ثم يحمل العرفي الخ ايضا فيه لا يلزم وجوب ان يكثر الفهم بنفسه بل يجوز احتياجه الى المترجم او كان عربيا مثلا
لا لبيان ولو كان عربيا ايضا وهذا لا ينافي دلالة الحديث على عدم الاحتياج الى بيان الامام بالمعنى الذي يحتاج اليه الرب
ايضا ومنها الاخبار الكثيرة الواردة عنوانها في عرض الحديث المشكوك فيه على كتاب الله والمراد بكتاب الله هو ما
يفهمه اهل اللسان منه ما يتوهم ان العرض على بيان الائمة الكتاب ايضا تمسك بالكتاب وعرض على الكتاب غلط لان
الاعتماد حينئذ على البيان لا على الكتاب كما لا يخفى ومنها الاخبار الكثيرة التي يستدل فيها الائمة عليهم السلام بالكتاب لاصحابهم من شيء
لهم لذلك واستدلال بعض الاصحاب به على بعضهم وهي كثيرة جدا متفرقة في موارد شتى لا نطيل بذكرها والحاصل
ان هذا المختصر من الواضحات التي لا يحتاج الى البيان واما الادلة الاخبار بين في الاخبار الدالة على بعضها على حصر علم القرآن
في المدينة وكذا مذهبهم ما رواه الكليني عن قتادة قال ما يعلم القرآن من خوطب به روى بعضهم ان جميع الصحابة من يعلمون
الوحي او الموجود بين زمانه كانوا ممن خوطب به قال يختص به وما رواه ايضا في الروضة عنه قال واعلموا انه ليس من علم القرآن

ولا من

فان الظاهر ان المراد من كون المنسوخ من المتشابه

ولا من من ان يأخذ احد من خلق الله شيئا في دينه بهذه الاراء ولا مقاييس قد انزل الله القرآن وجعل فيه تبيان كل شيء
وجعل للقرآن واهله الى الاذان اهلا الى ان قال الذين امر الله بهذه الامة ان يسئلوا عنهم الحديث وبهذا اسناده عن صرح
ان المراد علم تفسيره وهو مسلم في معناها انها ظاهر والجواب عن الكل واحد وهو ان هذه وصية بتحقيق صريح بل الظاهر
صحاح ايضا في ان العلم مختص بهم رسما وقطعا وليس فيه امر سوى ولا يجوز الحمل الانبياء عليهم السلام ولا يكون في سبيله
وكيف ولا يجوز على ذلك معه بحال لا ظاهر ومنها الاخبار التي دلت على عدم جواز التفسير بالرأي والتي تضمنت الحق
الطبرسي رحمه الله في مجمع البيان واعلم ان الحق قد صح عن النبي صلى الله عليه وآله وآله انه قال من تفسير القرآن برأيه
لا ملاك الصحيح والنص الصريح قال وروى العامة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من فسر القرآن برأيه فاصاب الحق فقد اخطأ وفيه
ان الظاهر ان المراد التفسير كما ذكره المحقق الطبرسي رحمه الله ايضا لشق المراد عن اللفظ المشكل وقيل التفسير كشف المعنى وكان
انه لا يجوز الحكم بالمراد من الالفاظ المشتركة والمجملة في القرآن بالرأي وبمجرد الاستحسان العقلي من دون نص صريح من
الائمة او دليل معتبر فلا منافاة بين المنع من التفسير بالرأي وجواز العمل بالظواهر ويمكن ان يراد ان من قولك متابعة
مقتضى وضع العبارة والخارج في بيان المعنى وايضا معنى اللفظ بمجرد الاشتباه فهو مع انه يدل ان المحقق الطبرسي
كيف ما يفسر الالفاظ ويبين المعاني من دون نص وانه واما ما ذكره المفصل من انه يجوز العمل في القطعيات مثل ورود الظواهر
المحتملة للتخصيص وغيره فيه ما مر من ان محل النزاع ان كان ظاهر الكتاب من حيث هو كتاب فلا يضره هذا
المختلفات قبل ظهورها من الدليل نزول الكتاب فاذا نزل ايضا كان يجوز العمل بها حتى يثبت لها ناسخ او مخصص او مقيد
ولما بعد مسوغ هذه العمل فيعمل به على مقتضاها اذا علم بالمعنى وجهها ولا ذهاب الى ضعيف هو الخارج وجميع ما ورد علينا في
امثال زماننا من متعارضات الادلة والمجتهد ومن ايضا يقولون بانه لا يجوز العمل بها حتى لا يجد ملاحظة المعارض ثم ادى
ملاك اتفاقهم على ان عدم التخصيص من التخصيص في العام وجوب تحصيل القطع بالعدم والظن وايضا ان الحاصل من تتبع
الاخبار ان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالاخبار العامة بلا تخصيص او ورود من دون تفحص عن المخصص وانهم كانوا يعملون
بالايات كذلك واجابهم المستفاد من طريقتهم هو الذي لا خارج الاخبار عن هذا الحكم خلافا في الكتاب فيجوز ان يقول
الوهابي نحن نقول في الكتاب فظهر بانه في الاخبار يجب التخصيص عن الناسخ والمسوخ والعام والخاص ثم حمل على ما بني
ظاهرا بعد فقد وهذا لا يبالي جواز العمل بالظواهر على ما هو محل النزاع واما الاستدلال بادلة حجية العمل والظن في مواردها
الظاهرة فذكر ان الايات فيه وان كان لا يتم الا الى الاخر ولا اضر هذا المفصل ان ادعى انه من المحكمات القطعية الدلالة
من الظواهر ان دلالتها ممنوعة فظهورها في اصول الدين ثم قطعية الايات عمومات والظاهرات مخصصة بالظواهر الباقية من
الادلة على حجية الظن الحاصل من الخطاب ثم الظن الحاصل بعد انقطاع سبيل العلم الاخص في امثال زماننا كما سيذكره ومن
جميع ذلك ظهر ان تجويز ظواهر القرآن على وجوه فالنسبة الى بعض الاحوال معلوم الحجية مثل خطاب المشافهين بالنسبة الى من

نشأ من مظنون الخبر وكونها مظنون الخبر إما بظن أخر على الخبر كان نشيء من هذا الاخبار وجوب العمل
بما كل من يفهم منها شيئا وإما بظن لم يعلم الخبر بالخصوص كان يحتمل على مجرد الظن الحاصل من ذلك الظاهر ولو سلمنا
أصالة عدم القرائن وعدم التخصيص والتقييد وغير ذلك فغير ذلك إنما يثبت حجية وقت السماع بأن العمل بالأحكام
الشرعية واختصاص الأمر في الوجوه إلى الظن ولما كان الاخبار أيضا من باب الخطابات الشفاهية فكون هذا الخبر
الكتاب معلوم الخبر إنما هو للشافهين بتلك الاخبار وعلى حكم بالنسبة إلى الغائبين إلا بدليل بالخصوص حيث قال
في القسم الأخر فلكن على كر منان واختلف لتمرة الكلام **قال** قالوا القرآن متواتر فالأصل الحادث ليس بقرآن لأنه
يتوقف الواجب على مقدمة ما هو كان غاية نقضه بتواتر تفاصيل إما الصغرى فلما تقدمت من الحدوث والاحداث وكونه
أصلا بالأحكام وأما الثانية فظاهرة أقول إما تواتر القرآن في الجملة وجوب العمل بما فيه إلى اليوم فلا شك فيه ولا شبهة فيه
لكن تواتر جميع ما نزل على محمد صلى الله عليه وآله معلوم وكذا وجوب تواتره أما الثاني فلأن ما يتم لو لم يقع الكلمون على أنه
كما منعوه في خبر ولا نام ثم وأما الأول أعني تواتر جميع ما نزل فيظهر توضيحه بسم جاءت **الأول** أنهم تنازعوا في وقوع
الخوض والنقصان في القرآن وعدمه فعن أكثر الأخباريين أنه وقع منه الخوض والزيادة والنقصان وهو الظاهر من الكليني
ونجفر علي بن ابرهيم القمي وشيخ الكليني أبي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج ومن السيد والصدوق والمحقق الحلي
وجمهور المحدثين وعن ظاهر كلام الصدوق في اعتقاده اشتهر بين أن الواقع عاوية في الاخبار الدالة على أن في القرآن الذي
جمعه أمير المؤمنين ثم كان زيادة ليكن في غيرها إنما كانت من باب الأحاديث القدسية لا القرآن وهو بعيد ولا دليل على
الأول على ما ذكره الفاضل سيد نور الله في رسالة تنبيه الجهوة وجوه منها الاخبار المستفيضة بل المتواترة منها ما روي عن
أمير المؤمنين ثم ما سأل عن التفسير عن غير تم وإن تختم الأفضل الذي الناس لا لكن قال الخطب سقط
بينها أكثر مؤلفات القرآن وما روي عن الصادق في قوله تعالى كنتم خير أمة قال كيف يكون هذا كنتم خير أمة وقد قتلوا ابن
رسول الله صلى الله عليه وآله وأما نزلها كنتم خير أئمة أهل البيت ومنها الاخبار المستفيضة في أن آية
الضرورة هكذا نزلت يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك في علي فإن لم تفعل فما بلغت رسالته إلى غير ذلك مما لا يحصى لعدم
كتابا أكثر الحجم ومنها أن القرآن كان نزل أجمعا على حسب المصالح والوقائع وكتاب الوحي كانوا ثلاثة وثلاثين رجلا من الصحابة
وكان رئيسهم أمير المؤمنين ثم ومنها قوله تعالى الأغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالأحكام ولا ما يوحى إليه في المحاورات
وأما الذي كان يكتب ما نزل عليه في خلوته وما نزل بلبس جهلا أمير المؤمنين ثم لا شك كان يدور معه كيف ما دار فكان
مصحفه أجمع من غيره من المصاحف فلما مضى رسول الله صلى الله عليه وآله إلى الجوار جبيره وتفرقت الأحوال بعد جمع أمير المؤمنين
القرآن كما نزل وشرح به ما شرح إلى براءة الحجة فقال لهم هذا كتاب ربكم كما أنزل فخالفه عمر ليس لنا فيه حاجة هذا
عندنا مصحف عثمان فقال ثم لن نؤمن ولن يراه أحد حتى يظهر القائم إلى أن قال وهذا القرآن كان عند الله عليه وسلم يتلوه

لو أنه طريق الخبر إن كان النوع
من مطلق الخبر بأن لا يكون نوع
بعض الخبر بالخبر
أيضا بأنه نوع

فعلى نهم



فعلى نهم ورثا أطلعوا عليه بعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكليني عن علي الله عن وقع بإسناده إلى سماعة بن سلمة
قرأ رجل من بني عبد الله ثم ولقد سمع حرفا من القرآن ليس على ما يقرأها الناس فقال أبو عبد الله ثم من كفت من هذه
القراءة وأنا أقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم ثم فإذا قام قرأ كتاب الله على حده وأخرج المصحف الذي كتبه علي ثم وقال وأخرجه
هذا الحديث ولما أدبر إلى بيوت من أخذ من القرآن الذي في أيدينا بأن الموجود أما نقص الحق وتغييره إلى ما
ليس بمراده ثم أو نقص ما نص به بعض أنهم كتموا عليه ثم في مصاحفهم تفسير الآيات وأسماؤهم كانوا يعلمون بها
فعدوا عن ذلك وإن أصحابهم كانوا يفسرون الآيات بتفسير لم يكن الإمام صلاة الله عليه أمروهم بالكف عن ذلك
حتى يظهر القائم فيظهره لا أنه كان تبديل في القرآن ما أخذ خروجه وهو بعيد بل لا يمكن جريانه في أكثر من تلك الاخبار
لوجوه من الوجوه ثم قال السيد بعد نقل الحديث وهذا الحديث وما بعده من أعلام العدول في أنه أمر بعض المصحف والعمل
بالمكاسر ثم ظهر ذكر حكاية طلحة عثمان ما هو مصحفه من مصاحف كتاب الوحي على لا حصول الخاطر بينها ما ذكر بعد
الأمر الشنيع الذي صار من أعظم المطاعن عليه ثم نقل عن كتاب سعد السعود للسيد بن طاوس ثم أنه نقل عن محمد بن جرير
الطبري من عالم علماء العامة في بيان النفاق في المصاحف التي بعث بها عثمان إلى أهل الأمصار أنه أنفذ عثمان سبع نسخ
فبعث منها إلى المدينة مصحفا وأرسل إلى أهل مكة مصحفا وإلى أهل البصرة مصحفا وإلى أهل اليمن مصحفا وإلى أهل البحرين مصحفا
ثم مرجع ملوقع في أمر الاختلاف بالكلمات والحروف مع أن أهل ما يحفظ عثمان فكيف ما ليس بحفظه ثم ذكر السيد ثم الاختلاف
الواقع في زمان القراءة وذلك أن المصحف الذي وقع اليتيم خال من الإعراب والنقط كما هو الآن موجود في المصاحف التي
بخط مولانا أمير المؤمنين ثم وأولاده المعصومين عليهم ثم وقد شاهدنا عدة منها في خزائن الرضا ثم ثم ذكر جلال
الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة أن أبا الأسود الدؤلي أعرب مصحفا وأصل في خلافة معوية
والحجاج فما وقعت عليه المصاحف في ذلك الحال تقرر قواعد في الإعراب ونقلها وتعرابها أعلاما وأمالها وحفظ
من القراءين المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم في القدر والعربية كما ظهر فيما وصار والى ما دونه من القواعد
المختلفة ثم ابن جرير الطبري أن كل واحد من القراء قبل أن يختص القارئ الذي بعده كانوا لا يعينون الا قراءته ثم لما
جاء القارئ الثاني انتقلوا عن ذلك المنع إلى جواز قراءة الثاني وكذلك في القراءات السبعة فاشتغل كل واحد على الكاد
قراءته ثم عاد إلى خلاف ما أنكروه ثم اشتهروا على هذه السبعة مع أنه قد حصل في علماء المسلمين والعالمين بالقرآن أربع
منهم من زمان الصحابة كانت حدود السبعة ولا عرفوا أصلا من الصحابة لنا من يأخذون القراءات عنهم ثم ذكر
قول الصحابة لنبيهم ثم على الحوض إذا سألهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون أما الأكبر فحرفناه وبدلناه
وأما الأصغر فقتلناه ثم يذادون عن الحوض وأما الدليل على الثاني فقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
وكذا الترتيب أصلا كما لا يخفى وقوله تعالى إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون وفيه أنه لا دليل على عدم التغيير في القرآن

وإلى أهل الشام مصحفا وإلى أهل الكوفة مصحفا

الذي بايدينا يكون كثير محفوظا عن الائمة عليهم السلام في حفظ اصل القرآن في مصداق الاية ولا ريب ان ما في ايدينا ايضا
محفوظ عن ان يتطرق اليه نقص اخر او زيادة مع احتمال ان يراد من قوله تعالى لحافظون لعالمون ولان القول
بجواز التبديل يفتح باب الكلام على انجاز القرآن وعلى استنباط الاحكام منه وغير انه لم يخرج بذلك عن كونه معجزا
لاسلوبه والائمة الذين عاصروا الاعجاز بجاه الحاجة ساروا وجوه الاعجاز اصبح اتم ولا الاخبار على حصول
الزيادة وادعى على عدمها ايضا الاجماع الشيخ والطبرسي في التبيان ومجمع البيان والذي قرره خيفة في الاخبار عن
حد الاعجاز وجهان زيادة غاية لكن لم يظهر وقوع الخرق في ايات الاحكام مع انه لو وقع فليس باعلم من تيسير الامام
ويكون من الاخبار الدالة على وجوب التمسك بالكتاب والاعراض عن الاخبار على كتاب الله وعلى ذلك وقيد
ان ما ورد من بعض الاخبار عن النبي ص لا ينافي ما ذكرنا فانه امر ايضا بالتمسك بالاصحاب مع انهم سادوا امنوا عن
عن التبليغ كما هو حقه واما ما ورد عن الائمة عليهم السلام فلا ينافي تجويز العمل بها من باب التيسير وحكم الله الظاهري
كما سنقول في القراءات السبعة المتواترة ما يقرب من ذلك او نقول انا لا نعلم تغير الاحكام فيما ذكر في الكتاب الذي
بايدينا اليوم بل هي صحيحة وان كان لا ينافي ذلك تحريف بعض الكلمات مثل ذكر اسماء اهل البيت عليهم السلام والمنافقين
ذكر بعض الاحكام ايضا بل الظاهر من بعض الاصحاب دعوى الاجماع على عدم وقوع تحريف وتغيير في الكتاب يوجب
تغيير الحكم الثالث كون القراءات السبع متواترة وهي المروية عن عاصم ونافع وابي عمرو والكسائي
وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم وادعى على نفي ذلك الاجماع جماعة من اصحابنا وبعضهم الحق بالقراءات الثلاث الباقية
ايضا وممن ايضا ابو جعفر ويعقوب وخلف وهو المشهور بين المتاخرين ومن صرح بكونها متواترة الشهيد في الذكرى
والشهيد الثاني في روض الجنان بعد نقل الشهرة من المتاخرين وشهادة الشهيد على ذلك قال ولا يعتد بالخلاف
عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز القراءة بها مع ان بعض محققي القراء من المتاخرين افرد كتابا في اسماء
الرجال الذين نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجب القراءة بها انتهى كلامه
وبعضهم زاد على ذلك وهو مجهول وانكر الزمخشري تواتر السبعة ووافقه على ذلك جماعة من اصحابنا قال السيد
الفاضل المتقدم ذكره بعد اختياره عدم التواتر نقل وافقنا عليه السيد الاجل علي بن طاوس ره في مواضع من كتاب
سعد السعود وغيره وصاحب الكشاف عند تفسير قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركائهم
ومجمع الائمة الوعظ في موضعين في شرح الرسالة احدهما عند قول ابن الحاجب والفاء عطف على الضمير المجرور بلا اعادة
الخافض فان قلت الاكثر انما متواترة ان كانت جوهرية اي من قبيل جوهر الفظ الملك ومالك مما يحتمل خطوط المصحف
والمعنى فاختلافه لا يقدح وقد ثبت اشتراط التواتر فيه واما ان كانت آدائية اي من قبيل الهيئة كالامالة
والمد والتليين فلا لان القرآن هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما ولما لم يوجب ذلك اختلافا في المعنى



يتعين قراءة بعينها بل ان قول والقرآن من الاصحاب عن يدل تواتر السبعة او العشرة هو لو ارادها عن النبي ص عن الله
كما يشعر به استقرار عن شرح الالفية وبكل ذلك يجوز ما عرفت ما قلنا في القانون السابق نعم ان كان مرادهم تواتر هذه
القراءات بعنوان تجويز عملهم من انها والعمل والعمل على مقتضاها فهذا هو الذي يمكن ان يدعى وحاصل امر الشارع لا يعرف
هذا القرآن كما يقرأ الناس وتقريره لهم الاجماع على ذلك وهذا لا ينافي عدم جواز صدورها عن النبي ص وفي مسألة
الزيادة والنقصان فيه والاذعان بالنقص والسكوت عما سواه اتفق بطل يفتح الاحتياط ولما لا نسلم ان كون السبع من
الرخص ما ورد في الاخبار ان القرآن نزل على سبعة احرف فهي كما يدل عليه ما فسروا في اتفق العامة تواترها واختلفوا في معناها
على اقوال اربعين قولا وعد ابن الاثير في نهايته في الحديث نزل القرآن على سبعة احرف كما كان شافيا لمن
اقرأ بعض على سبعة لغات من لغات العرب او انها سبعة اوجه في القرآن فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه
بلغة هوازن وبعضه بلغة اليمن وليس معناه ان يكون في الحرف الواحد سبعة اوجه على ان تواتر ما في القرآن ما فوق سبعة
وعشرة كقوله مالك يوم الدين وعبد الطاغوت وما يبين ذلك قول ابن مسعود اني سمعت القراء فوجدتهم متقاربين
وقرئ كالعلم انما هو كقول احدكم هلم وتعال وانه وعنه قول غير ذلك هذا اصح انتهى كلامه ومن الغلو من مثل
الشيخ الطبرسي ره وغيره في الحسن بالمعجز عن الغفلين بابه قال قلت لابي عبد الله ع ان الناس يقولون ان القرآن
نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد والكلام يتم كذبهم لا يجل لعنهم من قوله
على سبعة احرف النزول على القراءات السبع او البطون السبعة وخود ذلك مما ورد فيها بما من عين الفرق بين الاية
لان الفرقة بالرد وتعالى انزل القرآن على سبعة اقسام كل قسم منها كاف شاف وهي امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل
وقصص ومثل ما روى العامة عن النبي ص وكذلك ما رواه ايضا عن زرارة عن الباقر ع قال ان القرآن واحد
نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة وقيل بن ما ذكرنا ان المراد بالسبعة ليس القراءات السبع ما روي
في الفصل عن الصادق ع حين قيل له ان الاحاديث تختلف عنكم قال فقال ان القرآن نزل على سبعة احرف وادنى ما
للامام ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وما رواه العامة من ان القرآن
نزل على سبعة احرف لكل اية منها ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع وفي رواية اخرى ان القرآن ظهره وبطنه ظهر
بطنا الى سبعة ابطن نعم وفي الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن جده عن ابي عبد الله ع قال قال رسول
الله ص اتاني آت من عند الله فقال ان الله يامرك ان تقرأ القرآن على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله
يامرك ان تقرأ القرآن على سبعة احرف وهذا الخبر وان ضعف سندها ايضا مورد لحجر الاكثر على الحد وكيف كان
فدعوى تواتر السبعة من النبي ص محل كلام وقد ذكر السيد المتقدم ذكره في بيان منع تواترها ايضا انه مضطر
على ان كان لقائل ان يدعي ان قراءته ثم اتفق التواتر في الطبقات الاخيرة واعتلال تواترها عنهم كثير بعد هم

كما هو الظاهر من قول تواتر على حرف واحد وبعض عن ابو حنيفة بالى الكثير الذي ادعى بعض السبع

من احاد المخالفين استبرؤا ما رأيتم كما تقدم واسنادهم الى البعوة ان ثبت فلا يحتج بها فيه مع كثرة القراءة والتناسي
متحوتة من خوتهم قراءة عثمن كذا وعاصم كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب واهل البيت عليهم السلام كذا بل وعاد لو لق قراءة
رسول الله صلى الله عليه وآله كذا كما يظهر من الاختلاف المذكور في قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل انهم يجادلون قراءة
القرآن فيه قراءة المعصومين عليهم السلام فكيف يكون القرآن السبع متواترة من الشارع انتهى ما ذكره اقول ويمكن ان
يقال ان الراوين كانا يرويان القرآن عن شيخهم بمعنى ان شيخهم كان يقرأ كذا بمعنى ان الشيخ كان يختار هذه الوجوه
القرآنية من جملة القراءات المتواترة فتخصيص الراوي بالنقل انما هو لاجل اسناد الاختيار والترجيح لا رواية اصل
القرآن حتى يتوقف في منع حصول التواتر بذلك وحال لا ينافي هذا فهم المعصومين ايضا لانهم كانوا يختارون
ما نقل عنهم وقد قال بعدم تواتر السبع ايضا بما خالف القرآن في قول الله البسملة فقال نقل متواترا من قراءة
كثيرة منهم ترك البسملة مع ان الاصحاب يجعلون على بطلان الصلوة بتركه فكيف يحكمون ببطلان المتواتر عن النبي
وغيره تامل واما على ما بينا عليه الامر من كون ذلك تخييرا من الائمة عليهم السلام فيصح الجواب باستفتاء ذلك كما ورد
في الاخبار الشريفة من كون البسملة جزءا الواحد عن اجابهم عليه ثم ان التفصيل الثاني قال في شرح الالفية واعلم
ان الذي المراد ان كل ما ورد من هذه القراءات متواترا بل المراد انحصار المتواتر كان فيما نقل من هذه القراءات
فان بعض ما نقل من السبعة شاذ فضلا من غيرهم كما حقيقة جاعة من اهل هذا الشان والمختار القرآن ما تواتر من
هذه القراءات وان ركب بعضها في بعض ما لم يترتب بعضه على بعض اخر بحسب الحقيقة الحرية بتجنب ما تاثر
كالفتى لعدم من دبر كلمات فانه لا يجوز الرفع فيها والنصب وان كان كل منهما متواترا بان يدخل رفع ادم من
غير قرآن كثير ورفع كلمات من قرآنه فان مثل ذلك لا يصح لفساد المعنى ونحوه كقولنا انكرتها الفتيا
مع الرفع او العكس وقد نقل ابن الجزري في النشر عن اكثر القراء جواز ذلك ايضا واختاره ما ذكرنا في اتباع قراءة
الواحد من العشرة في جميع السور تغيير واجبر قطعا اولا مستحب فان الواجب عند الله تعالى الرجوع الامين على
قلب سيد المرسلين صلى الله عليه وآله حفظا عن الامة وحفظا على اهل هذه الملة والحصار القراءات فيما ذكر لو جاءت عين
معروضة في الزمن السابق لو كثير من الفضلاء انكر ذلك خوفا عن التباس الامر وتوهم ان القراءة بالسبعة هي الاولى
التي ورد في القرآن القرآن نزل عليها ولا ريب لكن فالواجب القراءة بما تواتر انتهى قول المؤلف والحصار القراءات
الى اخره مختار المقصود ولا يظهر انه ابدا لا يتحقق بمعنى انتفاء المعصوم الاول لم تكن محصورة في السبع والعشر بل كانت
ان يزيد من ذلك والكر كثير مما ذكر حتى يتوهم ان المرجع غير ما اصل الاول انما هو هذه القرآن كما يشير اليه
ما اشتهر من النهاية ثم ان ما نقلت غير القراءات فلا اشكال والشمول في الخلاف الاخبار لعدم المرجع وبالجملة
الامر فيما يختلف فيه الحكم في القاء الفظ فيطهرن ويطهرن فان ثبت مرجح كانت تخفيف هما فيعمل عليه وما يؤيد

ما ذكرناه



ما ذكرناه وقوع الخلاف في هذه الاية ولا التعيين المخير في العمل وقال العلامة في المنتهى واجب القراءات الواردة
من طريق ابي بكر بن عياش وطريق ابي عمرو بن العلاء لانها اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيها من الادغام ولانها تروى
الرواة وذلك كثير لكن ولو قرأ بهما جميعا بالاختلاف الثالث لا علم بالشواذ لعدم ثبوت كونها قرآنا وذهب بعض العامة
الى كونها اخبار الاحاد يجوز العمل بها وهو مشكل لان اثبات السنة بخبر الواحد ثم الدليل عليه بخلاف الكتاب وذلك كقراءة
ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات قيل يتولى متواترة الجزء لانها رويت لا الاسلام ينقل خبرا والقرآن
لا يثبت بالاحاد ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين وعدمه ولكن ثبت الحكم عندنا من غير القرآن المقصد
الثالث في السنة وهو قول المعصوم وفعله وتقريره الغير العادات وغيره مطلبان المطلب الاول في القول قانون
الحديث هو ما يحكى قول المعصوم او فعله او تقريره والظاهر كما يترجح الحديث القدسي داخل في السنة ويحكى يترجح الحكاية
على بعد عليه السلام داخل في الحديث واما نفس الحديث القدسي فهو خارج عن السنة والحديث والقرآن والفرق بينه وبين
القرآن ان القرآن هو المنزل للتحدي دلالة اعجاز بخلاف الحديث القدسي وقد يجرى الحديث بانه قول المعصوم او كتابة قول او
فعله او تقريره ليدخل فيه اصل الكلام المسموع من المعصوم ولا اشكال بناء على القول بعدم الدخول لكون كلامه تابعا في الاخذ امرا
لانه اجلا كما يشير فانه اعتبار نفس الكلام المسموع هو الذي يسمونه بالنقل وحقيقة الحديث مطلقا في المصدر ومذهب
اصحابنا ان ما لا يتوقف الى المعصوم يسمى حديثا واما العامة فكثيرا ما يطلقونه الا ما ينتهي الى احد الصحابة او التابعين ايضا والكلام فيما
الاخبار بات واصلاح على طريقة عادة مكتب ايضا فعلنا صار اصحابهم فيه فيقتصر على ذلك ثم ان الخبر قد يطلق على ما يرادف الحديث كما
هو مصطلح اصحاب الدراية وقد يطلق على ما يقابل الانشاء وقد تقدم على الاول واما على الثاني فهو كلام نسبة خارجية
بها يقع او لا يطابقه والمراد بالخارج هو الخارج عن مدلول اللفظ وان كان في الذهن فيدخل حالات وليس المراد شيء
فالجملة الاعلان الخارجية لما في كونها امرا اعتباريا لا امرا مستقرا موجودا وايضا الموجود الخارجي على ما ذهب بعض المحققين
هو ما كان الخارج ظرف لوجوده لا الظرف ولا ريب ان الخارج ظرف نفس الشيء لا لوجوده فما يتحقق زيد موجود في الخارج
بمعنى ان وجود زيد في الخارج لا نفسه والا حصول القيام لزيد فلا يلزم وجود من الخارج حتى يكون زيد موجودا خارجيا
لا هو نفسه في الخارج فالحاصل ان الموجود الخارجي هو زيد لا وجوده والقيام لا حصوله لانه ظرف للحصول والوجود
صرف كونهما موجودين خارجيين لزم التسلسل بتحقق الحصول القيام امر خارجي لا موجود خارجي وكذا لوجود زيد
وبالجملة النسبة الخبرية فانها تتحقق في الواقع سواء التفت الذهن اليها ام لا واما الانشاء فانه ثابت نسبته بالثبات الذهني لا الخارجي
ويوجد لحكم بنفس الكلام الانشائي فقولنا بعت اذا استقل على وجه الحقيقي فلا بد ان يكون البيع واقعا في نفس الامر قبل هذا
الكلام حتى يطابقه فلا يصح الانشائي فان البيع يوجد بهذا اللفظ ولا ينافي جواز التعليق على شرط كما في الظهار وقول ان
يقول رجل لزوجته ان كلمت فلانا فانت علي كظهر امي فان الظهار وان كان لا يصح مجرد التعليق بل يبقى معلقا حتى

القول ولكن الحكم الحاصل من هذا اللفظ انما يحصل ولا خارج له اصلا وحصوله ذهنا عن اثره وتاخيره عن المؤثر لا ينافي
حصوله به ومن هذا القبيل صيغة الاجارة مع تاخر زمان الاجارة عن الصيغة وصيغة الامر المعلق على شرط وقيل في تعريف
وقيل في تعريف الخبر انه كلام يحتمل الصدق والكذب وقيل التصديق والتكذيب وقد يقرر على ذلك بالوجه الاخير وهو
من اضعف تعريفاتهم زيد تعريفه على الظاهر اي خبر تراه من بوادي كاذبة فيقع الظاهر لصدق الخبر وهو تشكيك بالمعارف
المتعارف في دلالة الخبر الصادق بل الصدق انما هو من لوازم الخبر والكذب انما هو يحتمل عقلي وان علم ان مجال الوارد
مطابق الخبر فكذلك وفيه وجهان تعريف الخبر بذلك مع انهم عرفوا الصدق بانه مخبر عن الشيء على ما هو به يستلزم الدور
وقد يجاب عنه بان المراد بالخبر في تعريف الصدق هو مطلق الاعلام فلا دور وان المراد تعريف صدق المتكلم لا
الكلام والصدق في تعريف الخبر هو صدق الكلام وان شئت تعريف صدق الخبر فهو صدق الخبر وهو مطابقته للواقع
ولا اشكال وقد اختلفوا في تعريف صدق الخبر وكذبه على اقوال المشهور الاقوى ان الصدق مطابقة الواقع والكذب
عدم مطابقته للنادر والاجماع على ان الموجب لاسلام من يحكم بصدقه ولذا قال خطاه من يحكم بكذبه وذهب النظام
ومن تبعه الى ان الصدق مطابقة الاعتقاد المخبر وان لم يطابق الواقع والكذب عدمها وان طابق الواقع فقول
القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق والسماء فوقنا غير معتقد ذلك كذب والمراد بالاعتقاد ما يعم الظن وهو
الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض عند المخبر والعلم وهو الحكم الجازم الثابت المطابق للواقع الذي لا يزول بالتشكيك
المشكك والجهل المركب وهو الحكم الجازم الغير المطابق سواء زال بتشكيك المشكك ام لا والاعتقاد المشهور انه
الحكم الذهني الجازم الذي يقبل التشكيك ثم ان اراد من قبول التشكيك في الاعتقاد المشهور القبول في بعض
افراده فيشمل العلم ولا يخرج عنه العلم ولا يقبل التشكيك من اقوال الجهل المركب ويدخل فيه الاعتقاد الجازم المطابق
للواقع الذي يقبل التشكيك وفيه ما تقدم ان العلم هو الحكم الجازم الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور هو ما يقبله
وقسم الاعتقاد الى هذين والظن وهو عضوت الجهل المركب وما قيل في دفعه ان الجهل المركب يقبل التشكيك
بمعنى انه يكون زوال الرماة منه الى برهان فيرد عليه ان العلم ايضا ما يقبل التشكيك بالمعنى المشهور فان قلت المراد من
قبول التشكيك احتمال النقيض الاعم من الممكن لا بمعنى حصول الشك للمخبر فيرد عليه ان الاعتقاد الجازم المشهور الذي
يقبل التشكيك قد لا يكون مطابقا للواقع ايضا وكيف كان فالخبر المعلوم والمظنون والجزم به بالاعتقاد المشهور
صادق عند النظام بخلاف الموهوم بمعنى انه اذا الخبر على الطرف الذي هو مرجوح عند المخبر فهو كاذب وكذا الاعتقاد
مشكوكا من لعلم كونه مطابقا لاعتقاده ولذا كان بسبب انتفاء الاعتقاد ولما والمراد ان مدلول الخبر متصف بالكذب
ولا يلزم الحكم للشاك بصدق خبره صادق او كاذب واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون
فانه تعالى حكم بكونهم كاذبين في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فاتصافه بالكذب انما يكون من جهة

عقائدهم

عقائدهم اعتقادهم وانه يجيب عنه بوجوه احدها انهم كاذبون في ما تضمنه شهادتهم من ادعائهم انه من صميم القلب كما يدل
عليه تاكيد الكلام بانواع التاكيدات من ذكر كلمة ان واللام والجملة الاسمية لا يقال ان هذا لا يبطل قولهم لان دعوى الموافقات
وكون الشهادة من صميم القلب مخالف لمعتقدهم ايضا فانا نقول انه غير مطابق للواقع ايضا فلو ثبت ان مضمون الكذب
المذكور دون ما ذكرناه وثانيها انه راجع الى دعوى الاستمرار كما ينبه عليه الجملة الاسمية وثالثها انه راجع الى لازم ان تلك
الخبر وهو كونهم عالمين بذلك معتقدين له ورابعها ان المنافقين قوم متصفون بالكذب وهو ما ترجم به وخامسها
تقوية شهادتهم فلا تعتقد عليهم فان الكاذب قد يصدق وخامسها انهم كاذبون في تسمية شهادة لاشتراطهم موافقة
القلب واللسان في مفهوم الشهادة ووجهه ان تسميتهم كانه اخبار بان ذلك شهادة فيرجع الى النسبة الى المخبر ولا النسبة
الى غيره ورابع فقولهم الموافقة في مفهوم الشهادة وساء عما انزل على فرض تسليم رجوع التكذيب الى قولهم انك لرسول الله
مرادهم كما ذهبوا في اعتقادهم الفاسد لانهم يعتقدون ان هذا غير مطابق للواقع وسابعها انه راجع الى انهم علموا انهم
لا يقولوا لا ضغفوا على من عند رسول الله ولم يقولوا لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل وذهب الجاحظ
ان الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد والكذب مخالفتهما معا وان صدقا واستدل على ان الخبر اما مطابق الواقع او لا بل
منها تابع اعتقاد المطابقة والكذب هو المخالفة مع اعتقاد المخالفة والست الوثاق وما يطابقها واستدل على ثبوت الواسطة
بقول الله تعالى على الله كذبا ام به جنة فان الكذب مقصور ايضا الى من يفتري الكذب والقول من غير تروي لا افتراء وهو
الكذب ولا اختيار والجنة على سبيل منع الخلو فاحدهما معا كلام والجنة ولا يدان يكون المراد هو الثاني بين الكذب لا افتراء
الفرد بل مطابقته مقصوره عن الصدق لاعتقادهم عدمه وعدم ولا لا تقولهم ام به جنة على ارادة ذلك فلا بد ان يكون
هناك واسطة تحمل عليها قولهم لانهم عقلاء من اهل اللسان عارفون بالفرق وكون الخبر صادقا في نفس الامر كما يشاء
كذبه واسطة بين الامرين والحاصل انهما اشتركوا ان هذا الخبر خبر وليس من قسم الصدق ولا من قسم الكذب والصدق
بين ثالث وخطاهم في امر بين ثالث لا ينفي بعد اطلاقهم الخبر على بين ثالث والحاصل دليل على صحة الاطلاق عليه كما
ان الفرق بين الافتراء وعدم الافتراء ولا افتراء هو الكذب عن عمد كما هو المحقق لا يحصل الفرق بين نوعي الكذب
وتوضيحه ان القصد اما اخذ في مفهوم الافتراء او هو المتبادر من الافعال المنسوبة الى ذوي الارادات ولذلك ذكروا
في خيار المجلس المستفاد من قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا ان التفارق على نحو الاختيار لا يوجب انقطاع الخيار بل
لا يحصل من اجله ذلك في نفي الافعال فيحتمل في عدم الافتراء ان يكون القصد والاختيار ولو سلم عدم المرجحية للقصد
الموضوع لو لا من جهة الاستعمال فنقول ان الدليل لما دل على اختياره من مذهب المشهور فيحمل ايضا على ارادة القصد
ولو كان مجازا جمعا بين الادلة وجاب بانه ترديد بين الكذب وما ليس بخبر فان الكلام الذي لا قصد صدر ليس
بخبر وفيه ان من خلية القصد في كون الكلام خبرا ام لا ان يمنع كونه كلاما ثم هو كما ترى واعلم ان هذا لا يتم على فرض تسليم

كلامنا فانما يدل على ثبوت الواسطة لا على تحقيق معنى الصدق والكذب فان غاية ما يثبت من الاثر الاثر الكذب فيما
على ما خالف الواقع والاعتقاد بفهم واما الخصوص فيه فلا واذا لم يثبت حقيقة الكذب منها فان الصدق بطريق الاولى
ثم على فرض تسليم اثبات الواسطة فانما تثبت واسطة بجنس واحد من الوسائط وهو الخبر لا عن شعور والخبر المطابق
للواقع كاهو مقصود وهو على ما فسر الصدق وذكر شيخنا البهائي ان الثابت بها ثلث وسائط الخبر لا عن شعور
ومع الشك في مطابقة الواقع ومع اعتقادها بان يكون في زعمهم الفاسد ان الشك في الصدق لا يكون الا من مجنون
فكيف اعتقاد الصدق اقول وفيه تصريح ان الكفار يقولون ان خبره تعالى مخالف للواقع جزما فان كان مع اخباره بثبوته
يعتقد عدم المطابقة للواقع فهو كذب ولا يناقض طريقة العقل وان كان يعتقد المطابقة للواقع او يشك في المطابقة
وعدمها فهو مجنون يعني شبيه بالمجنون حيث ان الشك في المطابقة وعدم المطابقة لا يصدر عن عاقل فكيف
ولا يتوان يصدر مثله عن المجنون خطأ لا عن اعتقاد المطابقة ورد على ما ذكره انه لا يثبت الا واسطة لان لا يبقى حج
مجال لاحتمال ما لا قصد فيه ولا شعور في الكلام لان التفسير بالمجنون الا من جهة رضا لا اثر واخذا فيه او من جهة سلب
الظاهر والمراد ولا يمكن الجمع بينهما في التفسير فان ضرره تم اصولي وجزئي يقتضي موجود في الخارج لا يقبل الا اصل
الاحتمالات الا كونه لا عن شعور العياذ بالله او عن شعور اعتقاد المطابقة او مع الشك ولا يجتمع لسر الاجتماع
الا فرق الوجود وما بقي انه يصدق امر لا عن شعور كالمجنون او بقي انه يشك كالمجنون ويعتقد المطابقة كالمجنون
بل لا يكون الجمع في الاخيرين ايضا الا من باب الاستلزام الفرضي والحاصل انه لا يمكن الجمع في تفسير الخبر بين ذوي الاعتقاد
ولا عن شعور والتحقيق ان لا يثبت الا الخبر لا عن قصد وشعور لوارد التفسير في طور كلام المجنون وحاله
او الخبر عن اعتقاد مع عدم المطابقة للواقع لوارد التفسير بانكار المجنون وحيا لا اثر ولا يعد ترجيح الاول لكون اركانه في
سقوط الاخبار صدق ومعنى لمطابقة والا فنزاء الذي هو الكذب من حيث فاذكره الصدق اظهر ولقد الجاهد ايضا
فلا حظ الشيخ الشافي في تمهيد القواعد حيث جعل مذهب الجاحظ ثلاثة ثالثها الاخبار بدون الاعتقاد والظاهر
المراد بالاعتقاد هو الاعتقاد بالشك ايضا ولذلك لم يلتفت اليه الجاحظ ثم ان لجاحظ كلاما طارفا لم يلتفت اليه
من تبع صاحب الشرائع بما ذكره تبعا للبهائي من فروع هذه المسئلة وجاء الحق في ذيله فقال وما يتفرع على كون صدق
الخبر وكذبه مطابقة الواقع وعدمها ام لا ان المدعي لو قال جوازا تر البينة كذب فيه دون على المذهب المختار فسقط
دعواه وكذا على مذهب الجاحظ وعلى مذهب النظام لا تسقط دعواه ولو قال لم يصدق شهوده فان دعواه على ما تقدم
تسقط دون المذهبين الاخيرين ولو قال لم المكلف صدق شهوده فيه اقرار على المذهبين دون مذهب النظام ولو قال
لم يكذبوا فيه اقرار على المختار دون المذهبين الاخيرين وما يتفرع على جعل الخلاف ايضا ما لو قال المنكر ان شهد فلان فهو صادق
فعلى المذهب المختار ومذهب الجاحظ هو اقرار كما هو مذكور في كتب الفروع لانه لو لم يكن الحق ثابتا لم يكن صادقا ان شهد

وما على

وما على مذهب النظام فليس اقرارا انتهى كلامه اقول الذي يظهر لي ان مما لا اعلى قول التفتازاني جواز وصف الخبر بالصدق
والكذب والحكم عليه بالصدق او الكذب من الحقيقي بهما اعتقاده مطابقة الواقع وعدمه وان النظام ايضا مراده من كون الصدق
هو مطابقة الاعتقاد هو كون اعتقاده ان هذا الحكم ثابت في الواقع فالذي يصف بالصدق هو ما يعتقد مطابقة الواقع
ولكن الجاحظ لا يصف به الا ما يعتقد كذلك واما الشهود فلما لم يكن ظهور الواقع الا باعتقاد انه واقع من فهم بالصدق انما يكون
بعد اعتقادهم المطابقة فالاعتقاد ما لا بد من ملاحظته في وصف الخبر بالصدق والكذب فان قلت انا نكذب والصدق
اطلق نفس الامر بان والخبر انما يتصف بالصدق والكذب نفس الامر بين لا ما يعتقد صدقه او كذبه لو كان خبره مطابقا
للواقع ويعتقد احد عدم وحكم بكذبه ثم ظهر له خلاف اعتقاده فيحكم بانه كان صادقا فلو نذر احد ان يعطي من اخبر بصدق
شيئا فاعطاه لشخص لم يعتقد في حقه الصدق لكنه كان في نفس الامر صادقا فيجب عليه ان اظهر له بعد ذلك انه كان صادقا
وبالعكس قلت اقصاه انه باعتبار في نفس الامر انما هو في نفس الامر لا من ناحية الذي يتفرع في الفروع وهو ما عرفنا اقصاه
في نفس الامر واعتقادنا ومن الذي في الصورة المفروضة وعدم يكسبه ثم مع انه يجري ذلك على المذهبين الاخيرين
فانه نذر اذا اخبر لا اعتقاد فيحكم النظام ايضا بجلاء المعتقد في ذلك الخبر وكذلك الجاحظ فانه لم يوافق الاعتقاد عند النظام
صدقا دام كذبا واذا تبدل فيتصف بالكذب بمعنى ان ذلك الخبر كذب لسانا الامر صار كذبا الا ان ولا معنى لكون الخبر
صدقا فان دققت كذبا في الحق في نفس الامر بل الفاء ذلك من جهة الاعتقاد ثم اعلم ان معنى قولنا اكتب فلان انه فعل ما هو
كتابة في نفس الامر لا ما هو كتابة بمعنى الاسناد من ملاحظة المسند والمسند اليه ثم الاسناد فكذا بر امر مستقل
ملحوظ فانه قبل الاسناد فاية لا امر انه يتبدل بادراك الذهن لانه ضروري بعض ان من يلاحظ نسبتها الى فلان بعد ما وصل
لما كانا يدركه ثم يسندها الا ان اذا عرفت هذا فلا ما ذكرنا تعلم الا يحصل القرطبات الفرق ذكر حال ان قول المدعي كذب
شهوده في الواقع كاذبة لا الشهود يعني قالوا في الواقع على اي قول كان من الاقوال الثلثة وهو يستلزم
بطلان حصر على الاقوال الثلثة فان كل واحد منها يعتبر فيه اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه كما بينا والحاصل ان معنى قول
المدعي كذب شهوده هو انه اعتقد عدم مطابقة الواقع على ما بينا لك سابقا وهو لازم بطلان حصر فان كاذبا ايضا
تابع لاعتقاد الواقع وكما دل عليه فهو يقتضي وان لم يقصد وليس معنى كذبوا انهم اخبروا الخبر عن اعتقاد فان هذا
معنى قولنا كذبوا في اعتقادهم بمعنى قالوا في الواقع لا مخالفا لاعتقادهم واذا صرح به المصنف في نوكا ذكره لا يستلزم سقوط
الحق ولكن ليس هذا تصريحا على لفظ الكذب المطلق والظاهر كما ان نفس الخبر اذا ان اخبروا كذب مصداقه على مذهب النظام
ان الخبر غير موافق لاعتقادي فلك غيره من وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لا بد ان يريد انه غير موافق
لاعتقاده ويخ فهو اقرار بعدم ثبوته في الواقع كما مر وتوضيح هذا المذهب ان الخبر كما ذكره هو كلام لكن له خارج مطابقته
او لا مطابقة والمراد بالخارج هو خارج المدلول حتى كان في الذهن كما اشرنا ولا ريب ان النسبة التي هو خارج المدلول اما

هو الذي يكتب في اللوح المحفوظ وما يدركه المدرك ويتصور انه هو ذات المكتوب وهل احرى الاعتقاد وان لم يكن مطابقا
للمكتوب في الواقع فحقيقة مذهب المشهور في الصدق هو مطابقة مدلول الكلام والنسبة الذهنية التي اصطلح عليها
هو مكتوب في اللوح المحفوظ من حيث هو مكتوب هناك وان اخطأ الواصف بمرتبة فهم المطابقة واعتقاده في نفس
الامر وحقيقة مذهب النظام هو مطابقة ما يعتقده المدرك لا ما يدركه في اللوح المحفوظ من حيث ان اعتقاده ذلك هو وصف
الخبر بالصدق والكذب على كل المذاهب بالنظر الى الخبر من حيث هو خبر لا من حيث هو مدلول والخبر في ذاته الصدق
فانه لو فرض في اللوح قيام زيد وكان اعتقاد المخبر زيد القيام حينئذ يعتقد ان ما في اللوح هو عدم القيام فخبر زيد قائم
الخبر كذب لانه مخالف لمعتقده من حيث انه مخالف لمعتقده واما خبر المخبر من سمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد فهو صادق
عند من على مذهب النظام ايضا لكونه موافقا لاعتقاده وحكم الخبر عند النظام ايضا الا بان يتصف بالصدق والكذب
مطابقا فان الخبر هو نفس الكلام الموصوف لا الكلام مع اعتبار كونه صادرا من المخبر ثم يتوجه ان مذهب النظام ان
الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر فقط والكذب هو مخالفة اعتقاد المخبر فقط فلا يستلزم ان يكون متصفا بعدم
اتصاف الخبر والنسبة الى معتقد هو الخبر بصدق وكذب وهو باطل لان الخبر هو نفس الكلام لا هو من حيث
انه صادر من المخبر وكل من خارج اعتقادي على مذهبه وهو غير مجيب لاعتقادات فلا بد ان يكون من الخطأ
من الخبر في قوله صدق الخبر هو مطابقة لاعتقاد المخبر هو مطابق من يلاحظ الخبر لا نفس من تكلم به واخبر به فقط
والذي اوجب التعبير بذلك العبارة في مذهب النظام واقع المفهوم في الوجه هو الاستدلال بقوله تعالى انهم لكاذبون حيث
ان الواصف بالكذب هو الله تعالى مع ان علمه تعالى مخالف لما اعتقدوه فوصف الله تعالى هذا الخبر بالكذب لا جل عدم كونه
مخالفا لاعتقاد المخبرين وقد يخطر ان ذلك الاستدلال لا بد ان يكون بالنظر الى اعتقاد المخبرين حين تكلمهم كاذبون
بالنظر الى اعتقادهم انهم موصوفون بالكذب عند انفسهم وفي اعتقادهم وبالنظر الى ملاحظة عدم انتفاء اعتقادهم لا انه
كذب عند غيرهم ايضا ممن لم يعتقد ذلك ولا يلزم ان يتصف الخبر بكونه صدقا وكذبا بالنظر الى ملاحظة حال
المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا بصدق ولا كذب فتامل حق لا يتوجه ان ما ذكرنا هو ما ذكروه في الجواب عن الاستدلال
بالآية بعد تسليم رجوع الكذب الى جوابهم مالك لرسول الله بان الرد انهم لكاذبون بقولهم فانه صدق اخر وهو
انهم يقولون ويعتقدون ان هذا كذب مخالف للواقع لانهم كاذبون لاجل مخالفة اعتقادهم والحاصل ان مذهب النظام لا بد
ان يكون الصدق والكذب هما مطابقة الخبر لاعتقاد من يطلع على الخبر ويلاحظه سواء كان نفس المخبر او غيره والاستدلال
بالآية بتقرير ان الله تعالى اطلق الكذب على مثل ذلك فان ما شهد به يكذب لكونه مخالفا لاعتقادهم والجواب عنه ظاهر رجوع قوله
تعالى كاذبون الى هذا الخبر لو كان منه لا جل مخالفة اعتقادهم ثانيا وهو جميع ما ذكرنا ايضا جواب اخر عن استدلال النظام
غير ما ذكرنا سابقا وهو ان ذلك مع تقييد الاطلاق الآية وخلاف ظاهرها فلا بد من حمله على احد الوجوه المتقدمة لئلا

قوله قيام زيد فالخارج عند المخبر

من حيث ان مخالفة معتقدهم لا بد ان يكون الخارج بحسب معتقدهم من حيث انه مخالف الواقع في معتقدهم





يلزم ذلك وان كان ولا بد من التقييد فمقيده ما ذكره في جواب على الوجه الذي قررناه حينئذ ثم بالتأمل فيما ذكرنا تقدر على
معرفة بطلان سائر الفروع التي ذكرها قدس سره في تفسير الشافي ره في تمهيد القواعد في ذكر الفروع الاخير لكن لا يخفى
غير مذهب النظام بل اتفق بنقل مذهب المشهور ومذهب الجاحظ كما هو الاظهر في التهذيب ثم ما ذكرت ذلك
من فروع القاعدة ما قال ان شهد شاهدان بان على كذا فهما صادقان فاشهدا على الخوين معا لانا قررنا
ان الصدق هو المطابق للواقع واذا كان مطابقا على تقدير الشهادة لزم ان يكون ذلك عليه لانه يصدق كما انه لو كان
عليه على تقدير الشهادة لم يكونا صادقين فان لكن قد حكم بصدقهما على تقدير هما فيكون ذلك عليه الا ان ومثله لو قال ان
شهد على شاهدان الى الفرع اقول ان اراد انه يثبت الحق على المدعين دون مذهب النظام فغير ما مر بل هنا الوضع
الظهور ان مراد القائل ليس هو ان ما يقوله الشاهد هو مطابق لاعتقاده فقط وان هذا الاحتمال في غاية البعد
من هذا البحث لا طلاق في هذه المسألة وان كان القائل على مذهب النظام ايضا وان اراد نفس ترتيب المسألة على
معنى الصدق على المدعين فغير ظاهر لا دخل له بما نحن فيه وهو ضعيف استلزام ذلك ثبوت الحق بل الحق ملاحظة ما قلنا
للمخالفين وتفصيل الفروع ثم ان العضدي قال في اثر كلامه وعلى المسألة لفظية لا يجري الاطلاب بها اكثر نفع والظاهر
ان مراده من كون المسألة لفظية هو كون الخلاف في تفسير اللفظ لا الغرض الخبري والنزاع اللفظي كما يظهر من النفاذ في
ايضاحه لكن يمكن ان يكون منه من عدم النفع هو ما ذكرنا لا ما ذكره النفاذ في شرح هذا الكلام المسألة
لفظية اي لغوية لا يتعلق بها الاصول كثير تعلق اذ التحقيق المعول في وضع لفظ الصدق والكذب بازاء ما يوجب
المولد بنزاع لفظي يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الامدي لا ما قيل بنقل الفظين عن معناهما اللغوي الى ما
ذكرناه وان اذكون المسألة لغوية لا يوجب عدم تعلقها بعلم الاصول ولا يوجب عدم النفع بسبب كونه غير متعلق
بمسائل الاصول ولا ريب ان كثيرا من المسائل الاصولية من المسائل اللغوية كالنزاع في ان صيغة افعل للوجوب او لا وكذا
صيغة لا تفعل للوجوب او لا وان الجمع المحلى بعد العموم ام لا وكذا المفرد المحلى وهكذا فان قيل نعم ولكن هنا فرق وهو
ان ما يبحث عنه في علم الاصول من هذه المسائل هو ما كان من قبيل القاعدة لاستخراج المسائل الفرعية كالنزاع في الاوضاع
الهيئة التركيبية من افعل والمشتق والجمع المحلى واما المسائل الجزئية كالنزاع في ان الضمير المتعقب للعام هل يخصص
ام لا فهي خارجة عن الاصول لانها من قبيل الجزئيات وقيل ان الضمير الذي سبقه مضاف ومضاف اليه مثل ان درهم الا درهم
على درهم الا قريب الحكم بعدم امكانها فيتفرع عليه استثناء نصف الدرهم او الحساب او يرجع الى ارجاع المادة ويتم
ايضا من جهة العموم والخصوص وغيرها كالنزاع في كلمة كل اقر الفرع كلام لا وكذا من مراد انها الذي العقول الحاضرة
بل الاصل استعمال اللفظ فيما حصل فيه تغير الاصطلاح كالنزاع في ان الصلوة والصوم حقيقة الا كان الفقه مجازا
مما ادعى فيها انجذب الحقيقة الشرعية وغيرها الى وكثير من القواعد المذكورة في علم العربية مثل حالي المعرف كالمبادي

في كتبهم

والى معرفة ما يتعلق بمعرفته حال استخراج الاحكام الشرعية بان ينازع في ان اللفظ هل يفيد هذا الحكم او هذا
الحكم كصيغة الامر والنهي او هل يفيد عموم الحكم او خصوصه وهل يفيد اخراجه عن الحكم ام لا كالالفاظ العام والخاص
وكل ما يتعلق بالموضوعات التي اخترعها الشارع مثل نقوله الشارع في اوضاع الالفاظ لجعل على معاني الذي
اصطلحها ام لا وهكذا ولا يبحث في علم الاصول عن سائر الاوضاع المادية مثل ان الصعيد هو التراب او وجه
الارض وهل الاظفر هو الكرش او النبي الاصغر الذي يخرج من الشاة وهكذا ولا ريب ان الصدق والكذب
من قبيل الصعيد والاظفر لا من قبيل صيغة الفعل واما الصلوة والصوم ولما انهما لم يوجد
اصطلاح فيهما كما اشار اليه القائل قلت نعم ولكن ترى ان الاصوليين يبحثون عن معنى الخبر والانشاء والامر
والنهي وامثالها لما يترتب عليها من الثمرات وذلك لاجل احتمال تجدد الاصطلاح او وجود شيء ترتب تغاير العرف
على الفرق فيها وكذا كان معرفة امثال المذكورات مما يتوقف عليه معرفة الاحكام الشرعية وطريق استنباطها
ولذلك يبحث عنها في علم الاصول فكذلك ما يتوقف معرفة المذكورات عليها اذا كان الفقيه مستعملا في تعريف المذكورات
وكان مخالفا فيه في اللغة فلا يتم معرفة المذكورات الا بتحقيق معنى هذه الالفاظ فلفظ الصدق والكذب مما يتوقف
عليه معرفة الخبر ولا يتم البحث عن حال الخبر ولا يتميز حقيقته الا بمعرفتها فليس حالهما مثل حال الصعيد والاظفر
فالتحقيق ان البحث في هذين اللفظين من هذه الجهة لا من حيث وجود تغير الاصطلاح كما نظر من الاصوليين
ولا انه بحث الكلام في المعنى اللغوي حتى لا يكون له تعلق بما هو الاصول فيبقى الكلام في ان البحث في تفسير اللفظين
والخلاف في معناهما هل هو نزاع لفظي بالمعنى المشهور او نزاع حقيقي وقد عرفت ان الظاهر ان النزاع ليس بلفظي لكن
لا ثمرة جدية بها ثم ان كلام العضدي لما كان في اخر البحث وقبل ما ذكرنا لا نذكر المذاهب المنتشرة ثم قال والذي
عليه النزاع الاجماع على ان اليهود اذا قالوا للاسلام حق حكمنا بصدقه واذا قالوا خلافه حكمنا بكذبه وهل المسئلة الظنية
لا يجري الاضطراب فيها اكثر نفع فيمكن تنزيل ما ذكره من كون المسئلة الظنية الى ما ذكرنا واما كلام غيره فلا يمكن تنزيله
على ذلك بل مراده ان النزاع في ثبوت الواسطة لفظي فهم السيد عميد الدين قدس سره في شرح المختصر بل هو الظاهر
من ابن الحاجب حيث عقد المسئلة بان حصر الخبر في الصدق والكذب بالواسطة عن الحاجب وقال الحق
اخر كلامه وهو الظاهر ومرجع الضمير المسئلة المعقودة ونقل الفاضل الجواد في شرح الزبدة ايضا وشطر منه قال
بعد نقل قول الحاجب باثبات الواسطة ورده واعلم ان النزاع في هذه المسئلة كما لفظي فانا نقطع ان كل خبر
فاما مطابق للخبر عنه او لا فان اكتفى في الصدق بالمطابقة كيف كان والكذب بعدم المطابقة كيف كان وجب
القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة ايضا في الصدق والعلم بالعدم في الكذب يثبت الواسطة بالضرورة
وهو الخبر الذي لا يعلم خبر المطابقة كذا قيل وفيه نظر يعلم مما مر في ملاحظة انتهى قوله وجه الظاهر ان النزاع في اثبات

الواسطة



الواسطة بمعنى هو النزاع في معنى الصدق والكذب وليس شيئا لفظيا حقيقيا يقع عليه وجه النزاع لفظا فلا يرد
اعتراض الا هو ما عبارة ابن الحاجب وفسر اللفظي بما عن خلاف المشهور وقال انه ليس فيه كثير نفع اذ النزاع اللفظي
لا نفع فيه اصلا الا انه قبل النفع فاخذ يجامع المسئلة وتوابعها واحوالها ونظر في ادلة المنازعات وجعله نفس الخلاف
في معنى الصدق والكذب وقال انه خلاف لغوي قبل العبارة فقول لا يجري الاضطراب فيها كثير نفع صحيح بل
لا نوجبه ولو كان الفروع التي ذكره تجنبا اليها في تلك كما ذكره كان فيه نفع كثير فتامل في اطراف هذا الكلام ومحاسنه وتعمق
النظر في غاراته ومعاصمه ومعاينه ولا تنظر الى تعرضه في غير سر كاكثر مقاصد الكتاب ولا تكن الى سر بعين الحقارة والى
بعين العتاب ثم بعد ذلك فاما قبولا واما اصلاحا واما عفوا والله الموفق للصواب [illegible] المعتبر في كل من
الصدق والكذب هو ما يفهم من الكلام فاما لا ما هو المراد منه ولو قال رايت حمارا وارد منه الرجل من دون نصب قرينة
لم يتصف بالكذب وان لم يكن المراد مطابقا للواقع ولكن اذا اراد زيدا واعتقد انه عمرو وقال رايت رجلا ومراده زيد
لان المفهوم من اللفظ مطابق للواقع بل وكذا اعتقاد ايضا وان لم يكن معتقدا في شخص الرجل وانما الذي يوجب على ما يجب
الحاطة ان يتصف بالصدق والكذب في مطابقة الواقع هو ما يقصد انه اذا كان بحيث انه لو نظر الى الشخص الاخر ونظره ما انزل الشيء الى
فان اعتقاد كونه مطابقا في نفس الامر يكفي في اتصافه بالصدق ثم ذلك الاتصاف دائر مدار عدم ظهور الفساد ثم يتبين
المشهور ان الصدق والكذب من عوارض النسبة الخبرية دون التقييدية مثل ما زيد الفاضل وغلام زيد وقيل بعدم الفرق
بينهما في ذلك لان النسبة التقييدية ايضا مطابق للواقع او غير مطابق فما زيد كانسان يصادق وما زيد الفرس كاذب
وما زيد الفاضل يحتمل والتحقيق على ما ذكره بعض المحققين ان النسبة الذهنية في المركبات الخبرية يشعر من حيث هي هي
بوقوع نسبة اخرى خارجية بها وذلك احتمل من العقل مطابقتها او عدم مطابقتها واما النسبة الذهنية في المركبات التقييدية
لا اشعار لها من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى تطابقها او لا تطابقها بل انما تثبت بذلك من حيث ان فيها اشارة الى
نسبة اخرى خبرية بيان ذلك انك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه يشعر بذلك بوقوع نسبة
اخرى خارجية بينهما وهي ان الفضل ثابت لزيد في نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية لا يستلزم تلك النسبة الخارجية استلزاما
عقليا ان كانت النسبة الخارجية المشعر بها واضحة كانت الاولى صادقة ولا كاذبة وان لا فلا يحتمل تلك النسبة الخارجية
من حيث هي هي جوازها على الامرين على السواء وهو معنى الاحتمال واذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة
ذهنية على وجه لا يشعر من حيث هي هي بان الفضل ثابت لزيد في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد
فاضل اذ المراد النداء الى الكلام ان لا يوصف بنبوة اذا هو ثابت لزيد في الواقع فالنسبة الخبرية يشعر من حيث هي هي بالوقوع
بانتفاء المطابقة والا مطابقة اي الصدق والكذب فهي من حيث هي هي خالية عما وراء التقييدية وبها انتهى الى نسبة
خبرية والانشائية يستلزم الخبرية نعم بذلك الاعتبار يحتمل ان الصدق والكذب وما يجب مجموعهما ظاهر ان الحق

ولكن يكفي في الشعر جزء ان اقتضاء المطابقة

هو المشهور من كون الاحتمال مرجوحا ليس الخبر اشهر ويمكن ان يكون مرادهم بالاستحالة هو الاطلاق العرفي حقيقة
بمعنى انهم لا يصفون بالصدق والكذب حقيقة لا النسبة الخبرية المقصودة بالذات فاطلاقها على غيرها مجاز يتفرع
على ذلك الاحكام المتعلقة بالصدق والكذب فمن اخبر عن شيء صدقا ورها وفي الحديث بان يد الفاعل لا يبوس بما عاله
وان واقع متفرق الواقع كما يفسر اصل الحقيقة قوله الخبر ينقسم الى ما هو معلوم الصدق ضرورة كقولنا او معلوم
الكذب ايضا كقولنا صفة رد كذبه وهو ما يعلم صدقه او كذبه اما ويتساويان في عدم اتمام سترة الاول اما ضروري بنفسه كحصول
المتواترات او بغيره كقولنا الواحد نصف الاثنين فان ضروريته ليست من حيث انه خبر بل المطابقة
الخبر لما هو كذلك في نفس الامر ضرورية والثاني مثل خبر الله والمعصومين والخبر الموافق للحس الصحيح والثالث هو الخبر
الذي علم مخالفته للواقع والرابع مثل خبر الصادق الواحد والخامس مثل خبر الكذوب والسادس مثل خبر مجهول الحال نعم
ينقسم الخبر باعتبار اخر الى متواتر واحاد اما المتواتر فهو خبر الاكثر وهو ما يخبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه وكذا
ان التفسير بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل اما بالقرائن الدالة على ما ينفك الخبر عنه عادة من
الامور الخارجية كالسجية في الخبر المحفوف بالقرائن واما بخبر القرائن كالعلم بحبه وشجاعته او نظر في وجوههم بالنفس
الذي لا ينفك عنها الخبر عادة هو ما يتعلق بحال المخبر لكونه محسوسا او الصدق وعدمه والسامع لكونه خاليا الذهن
وهو مر والخبر عنه كونه قريب الوقوع وعدمه ونفس الخبر كالايات المتقاربة الدالة على الوقوع وعدمه فيختلف
بحسب اختلاف الاحوال المذكورة اخر لا يشكل ما ذكره بانهم اشترطوا في التواتر اخبار المخبرين كونهم
المحل بحيث يقطع بتواطؤهم على الكذب عادة ولا ريب ان مقتضى ذلك ان يكون للكثرة مدخلية في حصول العلم بحيث
لو لم يكن لم يحصل العلم وتحقيقهم ان التفسير بنفسه احتراز عما لو حصل العلم من القرائن الخارجية عن اخبار المخبرين من
الامور المتقدمة فيقتضي انه اذا حصل العلم بسبب خبر جماعة خاصة من حيث خصوصياتهم كونهم متواترا لصحة
سماع ملاحظة ما ذكروه في نفي تعيين العدد وان المدار على ما يحصل منه العلم وهو يختلف باختلاف المواقع
فلا يقتضي ما ذكره اعتبار الكثرة فيه فعلى هذا الواجب ملاحظة ما يحصل العلم بامر من جهة حصول الوثوق
صدق المخبر وخلوه عن السامع عن التهمة ولزم ان يكون هذا اصل ترجيح ان الكلام لا يقولون به والحاصل ان
اشتراط الكثرة امر زائد على اعتبار كون المخبرين جماعة الكثرة لا مطلق الجماعة خلاف المخبرين على ما ذكروه
غير مطرد فلو لم تنفع من مدخلية حال المخبرين والسامعين ونفس الخبر في حصول العلم فلا بد ان نعتبر حال حصول
العلم بالكثرة فلا بد ان يكون اخبر جماعة تؤمن تواطؤهم على الكذب عادة وان كان الواجب المخبر مدخلية في افادة
ذلك الكثرة العلم ثم ان الحق امكان تحقق الخبر المتواتر وحصول العلم به وقد خالف في ذلك السمنية والبراهمة
وهما طائفتان من اهل الهند اولهما عبدة الاوثان وثانيهما المنانية والثانية من الحكماء على تحقيقهم وكلاهما

مائتان

مائتان الاديان والنبوات من بعضهم حصول العلم بالوكان الخبر عن ما معنى لا الموجود لذلك الجزم بوجود البلدان النائية كالهند
والصين وكلام الخائية كقوم فرعون وموسى ونوح من دون تشكيك كالجزم بالمشاهدات والمحسوسات وايضا
قول الامم قائلوا الكلام انكر اجتماع الخلق الكثير على الكلام الواحد وهو يمنع عادة وغير انه مع وقوع لو تقرر كما ذكره بالقياس
مع الفارق لوجود الداعي فيما نحن فيه دون ما ذكروه ثانيا انه لو حصل العلم به لزم اجتماع النقيضين لوفي تفسير نقيضه
فيه ان هذا الفرض يمنع من ان الوصول العلم يحصل بما نقل الى يوم وهو والنساء والصبيان بالامر لا يوجد فيما بين مجموعهم
وغيرهم مع تحقق التواتر فيما ذكروه لا يتحقق اطلاق اساوى الوسائط في افادة العلم بالكثرة وبخت نصر قتل مناصل اليهود
فلم يبق منهم عدد التواتر وكان النصارى في اول الامر لم يكونوا عدد التواتر مع ان عدم العلم يساوي الطبقات بكون
المنع ولا يمكننا اثبات العدم واعلم ان يجب ما ذكره فيقتضي لا بد ان يفسر عليها وهو انه قد يتيسر ما يحصل العلم غير بسبب السامع
والقائل وعدم وجود الحالف بالتواتر فهل علما بالهند والصين ودينهم وما لم يكن من جهة التواتر لانا لم نسمع الامم
عصرنا وهم لم يرد ولنا عن سلفهم ذلك اصلا فضلا عن عدد يحصل به التواتر وهكذا ونحن وان لم يستلزم
حصول التواتر في نفس الامر الا ان علمنا لم يحصل من جهته الا بالنظر من جهة ان اهل العصر اكثر يجمعون على ذلك اما
التصريح او ظهور ان سكوتهم صيغ على عدم بطلان هذا النقل فكثرة قوله ما ذكره على الاستدلال عدم وجود هذا العدد في
ذلك العصر والنقل عن سلف في عصره يفيد القطع بصحته وذلك نظير الاجماع على المسألة وليس ذلك من باب التواتر
فلا نظر ان وجود البلدان النائية ولام الخائية لنا من هذا الباب لا من باب التواتر بل الذي يحصل لنا من باب التواتر وهذا
العصر ليس من باب تلك الامثلة والمثال المناسب لهذا العصر هو نقل سلاطين التروجمت في بلاد مكاثرا الواردة دون
المناصرون ذلك ونظائره ولان الاخبار حتى حصل القطع على هذا فاجتماع الوجوه والمصادف على الخبر الواحد على طريق ليس
من اهل القبيل اما التواتر فعدم العلم بتساوي الطبقات بل العلم بالعدم كما ذكرنا واما الاجماع فلوجود المخالفة من
المسلمين وغيرهم فلا تغفل فان اكثر الامثلة التي يذكرون من حصول الاسباب من باب التواتر لا الاول وكم من فرق
بينهما واما ان الكذب يجوز على كل واحد من الاحاد فيجوز على الجمع لانه عبارة عن الاحاد وغير صحيح اعتقاد حكم المجموع مع
الاحاد فان العسكر يفتح البلاد ويظفر به لا يتحقق ذلك من كل واحد والعشرة مركبة من الواحد وزيادة اختلاف الواحد
فلا يلزم من حصول العلم بالاخبار الجميع بسبب التواتر والتقوى حصوله من كل واحد وذكر واخبر ذلك ايضا من نفس
الواحد الظاهرة الرفع مع انها مشكلات في مقابلة العدول فلا يستحق الجواب كالشبه السوفسطائية المنكرين للحسيات
فان غاية ما يستحق الجواب الضرورة وهم يكرر ويقال لهم شيئان احدهما ان ما ذكر ان على من كل من العلم الحاصل من
القول الضروري كما هو المشهور وهو ان لو حصل العلم به بالضرورة لما فرقنا بينه وبين سائر الضروريات والتالي باطل
لانا نفرق بين وجود كلام اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين وان لو كان ضروريا لما اختلف فيه وعن الكل فالحق

ويجامع انما لا يمكن الا على القول بكون العلم بالضروريات لا مطلقا انه يرد على الاول ان التعرف انما هو من جهة تفاوت
الضروريات في حصول العلم من جهة كثرة المؤاخذة بعضها دون بعض وعلى الثاني ان الضرورة لا تستلزم عدم الكسب
كما يشاهد في الوسطانية وانما هو من جهة بعث ومناد تنبيهات الاولى اختلفوا في كيفية العلم الحاصل بالمتواتر
فالشهور انه ضروري وقال الكعبي وابو الحسين والجويني وامام الحرمين انه نظري وعن القرافي الميل الى الواسطة
السيل الى التوقف في موضع اخر وارتضاه الشيخ في العدة والاقرب مذهب القول بالتفصيل
احتج المتوحد بانه لو كان نظريا لتوقف على توسط المقدمتين واللازم منتف لانا نعلم علما ضروريا بالمتواترات
وجدنا مكررة وهذا ينافي انتفاء ذلك وايضا لو كان نظريا لما حصل لمن لا قدرة له على النظر كالبهائم والصبيان
وايضا يلزم ان لا يحصل من ترك النظر تحصيل اذ كل علم نظري فان العالم به يحصل لنفسه ان لا شاكا ثم طالبا حتى لا يحصل
انتفاء ما قالوه لو وجد مكرر يمكن دفع الاول بانا نمنع عدم الاحتياج الى توسط المقدمتين في المتواترات مطلقا نعم
يتم فيما حصل القطع من جهة التواتر اصلا فان المتواترات على قسمين قسم منها ما يحصل بعد حصول مباديها اصلا
وبدون الكسب كالمشاهدات وضروريات الذهن ووجود مكرر وهذا مثال ذلك ومنها ما هو مسبوق بالكسب
كالمسائل العلمية التي لا يمكن ان يحصل التتبع فيها من جهة بل اضطر الكتب وبلاغات اهل العلم والاستماع منهم اصوابه
كانت او غيره ولا ريب ان التتبع او استماع الخبر يدخل في حصول الرجحان في النظر الى حيث يشرف المتتبع على
حصول العلم فيلاحظ المقدمات من كون هذا الاخبار مسموعة ومنقولة بالحس وان هؤلاء الجماعة الكثيرين لا
يتواطئون على الكذب ثم يحصل له القطع بمضمونها فهذا متواتر نظري ومن علامات النظري ان يحصل العلم
ايضا اذا ذهل من المقدمتين قد تحقق له القطع ويحتاج الى مراجعة المقدمات وهو بما يحصل في ذهنه من المتواترات
بخلاف الضروري فالضروري وان كان ايضا لا ينفك عن المقدمات لكنه لا يحتاج الى المراجعة اليها ولا الاستناد
عليها ما دام ضروريا فان كان مراد الشهور هو ذلك فرجعا بالوفاق وان كان مرادهم ان كل متواتر لا يحتاج الى
النظر مطلقا فهو مكابرة والى ما ذكرنا ينظر كلام سيد المرتضى ره حيث قال ان اخبار البلدان والوقائع والملوك
وسير الملوك وما شابه وما يجري هذا المجرى يجوز ان تكون العلم بها ضرورية من فعل الله تعالى ويجوز ان يكون
مكتسبة من افعال العباد واما على ذلك مثل العلم بمعجزات النبي صلى الله عليه وآله وكثير من احكام الشريعة والشرعيات اصل على
لا نزاع ينقطع على ان مستدل عليه وهذا هو التفصيل الذي اشرنا اليه وارتضاه الشيخ في العدة والظاهر ان القول
بالتوقف المنسوب اليه ايضا انما هو في القسم الاول من الضروريات ومنشأ التوقف الشك والتامل في ان العلم
هل حصل بجعل الله تعالى اضطرارا من دون اختيار العبد بعد حصول المقدمات او حصل من جهة تركب العبد في
في المقدمات من كون المخبرين عددا يمتنع تركبهم وانهم اخبروا عن حس وان لم يكن متفطنا بها حين حصول العلم

الثاني

ان يسبق عن ان العلم انما هو من الكسب وان لم يشعر بالمكتسب غير حين العلم اذ لا فرق بين المعلومات الحاصلة بالمقدمات التي
كانت حاضرة بالعلم الحاصل بالتفصيل فمن من سمع ساعة واحدة صلاة مدة يتفرع عليه فروع كثيرة فمن اكتسب في ذهنه كلها
ترتب فروعها فرع على اصل بسبب الحضور اجمالا لا يصدق انه من كسبه وان احتمل ايضا ان يكون مع ذلك القاء العلم في ذهنه
بفعل الله ومجرى عادته عقيب اجتماع الاثر من المخبرين وما ذكرنا الظاهر ان المتواترات يحصل العلم بالتواتر وايضا يمكن ان يكون نظريا
فضلا عن ان يكون ضروريا الدليل الثالث قد يقال ان العوام والصبيان ايضا لهم معلومات نظرية بالضرورة ولهم يستفيدون
ذلك من المقدمات ويترتب في نظرهم مقدمات الدليل ويحصل لهم التفكر لكنهم لا يتفطنون بها من حيث هي كذلك والمقدمات
العادية لا يخلو اما ان لا قدرة بحيث لم يحصل العوام والصبيان بل هو الناس باساس يبنى بقوة ما فانها على المقدمات العادية
التي يقيمها اكثر العقلاء ولا لا يجوز اهداس بين العلماء ولا ذكيا العلم ضروره من نفسه وغيره من تتبع مع ان ذلك يبنى على
ادراك الحس والتتبع العقلي ولزوم الاجتناب عن المضار وحسن ارتكاب النافع والظاهر هو كان العلم بر موقوف على التتبع
لا العلم بها وظهر مما ذكرنا الجواب عن الدليل الثالث فلا يخفى وانتج الثالث يكون نظريا لانه لو كان ضروريا لما احتاج
الى توسط المقدمات والتالي باطل لانه يتوقف على العلم بان الخبر عن محسوس وان هذا الجماعة لا يتواطئون على الكذب وهو
التوقف على ذلك اذ العلم بالصدق ضروري حاصل بالعادة ووجود صورة الترتيب الذهني لا يستلزم الاحتياج اليه
لجواز مثل ذلك موجود في الضروري فان الجزم الكلي اعظم من الجزئي يكون ان يكون الكلي مشتملا على هذه الجزئيات واحد
لكنه اعظم مما ذكرنا من بيان التفصيل تعرف تجدد الحالة بان الخبر هو التفصيل وانما هذه نصه الغزالي في الذي نظر عند ترك
كتاب المستصفى انه لا العلم الحاصل بالتواتر ضروري بعد ان لا يحتاج الى شعور بتوسط واسطة مضمرة اليه بل الواسطة
حاضرة في الذهن وليس ضروريا بعد ان حاصل من جهة واسطة كقول الموجود لا يكون معدوما فانه لا بد من حصول
مقدمتين اخريين هما ان بعض الاشياء كذلك ولاختلاف احوالهم لا يتوهم على كون جامع شاهدا انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقع
لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منطقي والى الشعور بتوسطهما واحضارهما اليه وقال القاضي ان حاصل كلامه
ليس من حصر الفيل اولى ولا كذب الاولى من قبول القضايا الاتفاقية فاساس اصولها متفق العشرة نصف العشرين وانت جدا الحاصل
فيما ذكرنا تعرف انه ليس من هذا القبيل وان الحق ما ذكرنا من التفصيل فظهر ان ما ذكره الغزالي نوع من النظر لا واسطة ولكن
ليس الا مثل التمرين القول بالنظر اليه ولعل مراد الغزالي انه من باب نظريات العوام فانهم ولو استفادوها من
المقدمتين لكنهم لم يتفطنوا بها بكيفية ما الترتيب في نفس الامر وكان الغزالي قسم النظر الى قسمين بالنسبة الى الناظرين وهو
في الحقيقة تقسيم الناظرين لا النظر كما فرق العالم والعامي كلاهما ساويان في النظر بها لكن غير دون سائر النظريات
الثالث انهم جوزوا عروض التواتر بانفتاحهم ان قولوا ان هذا المعنى يتحقق بامور بينة مرتبطة بحقوق هذا الخبر الذي يحصل
العلم بخبر امور منها ما يتعلق بالمخبرين ومنها ما يتعلق بالسامع فاما الاول فهو كون المخبرين بالغين في الكثرة حد يمتنع معه

الستصفى ١٢

مصدق العادة توطؤهم على الكذب وكون علمهم مستندا الى الحس فانه في مثل صدور العالم لا يتصور قطعا واستواء الطرفين
والواسطة بمعنى ان يبلغ كل واحد من الطبقات حد الكثرة المذكورة وذلك فيما لو حصل هنا الاكثر من طبقة ولا ثلاثة
واسطة لا تعتبر في الطبقات وقد اعتبر بعضهم اشتراط كون اخبارهم عن علم ولا دليل عليه بل يكفي حصول العلم من اخبارهم
وان كان بعضهم مظانين مع كون الباقين جازمين واقول الكثرة المذكورة ان اتفقوا على اصل ما كانت ماخوذة من صيغة
التواتر فالتعريف يشمل العلم ولا اشتراط ذلك ادعى ملاحظة ما يعتبر لوازم الخبر في حصول العلم وعدم حضوره في الحد فلا
حاجة الى الكثرة فاذا حصل العلم بخبر اثنين بسبب صدقهم وصلاحهم وتفقهم جميع انضمام حال نفس الخبر يحصل العلم وعلى
الحد على الذي يكفي ذلك في تحقق التواتر وان لم يكن ماخوذة في مفهومه فلا يعتبر في حصول التواتر
كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد اذ ذلك من مقومات الخبر ضرورة والا فلا معنى لكون ذلك شرطا لحصول التواتر
بعد ما اخذ في حد العلم بتفسيره في اقرب زمان ما يفيد العلم بنفسه لا يتوقف حصول العلم بسببه على شرط آخر كما لا يخفى
قولهم ويشترط في حصول التواتر كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد اما ان يراد به اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار الجمل
في الاخبار فاسد فتعين بكونهم بعدا يمتنع توطؤهم على الكذب وما وجه تخصيصه بالتعريف عن احتمال الكثرة اذ المراد كثرة
الجماعة لا الكثرة مطلقا حتى تشمل الثلثة مع انه ربما يتوقف في صدقه في الثلثة ايضا فالاحسن ان يكون الثلثة ايضا كثيرة واما
ان يراد به الكثرة المعتبرة بما ذكرته وح يتجه ان ايرد من امتناع توطؤهم على الكذب عادة من جهة نفس الكثرة مع قطع
النظر عن لوازم الخبر وعن كل شيء ثم انهم لا يقولون به لا يلائم تخصيصهم الاصول بالعلم من جهة الغرائن الخارجة
عن لوازم الخبر بل لا بد ان يتخذ من الغرائن اللازمة لخبرهم ايضا فالمعنى ح يمتنع ايضا هو كان افادة العلم من جهة الكثرة
مع انه لعل لذات معين بل يختلف باختلاف لوازم الخبر جزما والا لم يتعين الجمع بين المتواتر وبين الخاص
او بين امتناع توطؤهم على الكذب بل اعتبر خصوصيات المواضع وتفاوت لوازم الخبر جزما فلعل يرجع هذا الى ما ذكر
الشارح المحقق ايضا ويتبين الكثرة اذا امتنع توطؤهم على الكذب بحسب لوازم الخبر كان مستفادا من قولهم بنفسه
العلم ويرجع الكلام ح الى البحث الاول وهو ان التعريف يشمل الرسم ادراج فيه الكثرة فيه وان قولهم بنفسه لا يعني
وما ذكرتم هنا في غاية الاختلال فلا يطرح في التعريف ما ذكرناه مما يفيد الحق يجتنبه من كلام القوم ما يوافق ما اختاره
التعريف الذي اختاره السيد عميد الدين ره في شرح التهذيب حيث قال هو في الاصطلاح عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة
الى حيث يحصل العلم بقولهم وما الثاني لم يكون السامع غير عالم بما اخبر به لا سيما اذا تحصيل الحاصل وان لا يكون قد سبق
بشبهة او تقليد الى اعتقاد فيه موجب الخبر وهذا الشرط مما اختص به سيد المرتضى ره وقد اختار المحققون من تاخر
وهو شرط وجيه وبه الاستجابة من كلام من خالف الاسلام ومذهب الامامية في الكافي لعلم حصول العلم بالمتواتر من مجيئ
النبي ص والحق على الوصي وكذا من اخرب قلبه حيث خلاف ما اقتضاه المتواتر لا يمكن حصول العلم لكل احد فلعله بما خطه

عن ذلك الا نادرا

الثالث اختلفوا في اقل عدد المتواتر والحق انه لا يشترط فيه عدد معين بل يختلف باختلاف الاكثرين فالمعيار هو حصول
العلم بسبب كثرتهم وهو يختلف باختلاف الموارد فرب عدد يوجب القطع في موضع دون الآخر وقيل العلم خمسة وقيل
اثنا عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون وقيل غير ذلك وتحكم وهو تكثير واهية لا يليق بالذكر فلا نطيل بذكرها
ذكرها فيما اورد اشتراط بعض الناس هنا شرطا آخر لا دليل عليه وفساده واضح من ان يحتاج الى الذكر فمنهم من شرط الاسلام
والعدالة ومنهم من اشترط ان لا يجتمعوا بلد واحد فتواطؤهم ومنهم من اشترط اختلاف النسب ومنهم من اشترط عدم
نفعهم واكلهم بالطرق ونسب بعضهم الى الشيعة اشتراط دخول المعصوم فيهم وهو انواع او الشيعة والاجماع تنبيه لو اختلفت
الاخبار في الوقائع واختلف الكل اشتغل كل منهما على حدة وسقط ترك بينها لتعذر او الالزام وحصل العلم بذلك القول المشترك
بسبب كثرة الاخبار فيه فهل يكون متواترا بالنص وقد مثلوا لذلك بشجاعة علي ع ووجود حاتم فقد روي عنه انه
قال في غزاة بدر كذا وفي احد كذا وفي خيبر كذا وهكذا وكذا عن حاتم انه اعطى فلانا كذا وفلانا كذا وهكذا فان كل واحد
من الحكايات لا يستلزم شجاعته وكل واحد من الحكايات الاخر يتضمن جود حاتم لان الجود المطلق من جزئيات الجود الخاص
وغيره مساو لان الجود صفة النفس وغيره من جملة الافعال الحق يتضمن بل جود من وجه وعلى هذا فلا يتم ايضا من باب
الاستلزام وتحقيق الحق ان التواتر يتصور على وجوه الاول ان يتواتر الاخبار بالفظ الواحد وهذا لا يكاد يتحقق
تام الحروف مثل انما الاعمال بالنيات على قول بتواتره كما ادعوه او بعض الفظ من كنت مولاه فعلي مولاه ولفظ اني
تارك فيكم الثقلين لوجود تفاوت في سياق الالفاظ الواردة في تلك الاخبار والثاني ان يتواتر المعنى ويكون
مثل المعنى او الفاظ متراددة مثل الجود بالجود والسخاء بالسخاء والشجاعة بالشجاعة وهكذا ليكون اختلاف الالفاظ
باختلاف الالفاظ المتواترة والثالث ان يتواتر الاخبار بكل منها على معنى مستقل وان كان كل اثر بعضها ما الجود
بالمطلق وان اختلفت الفاظها ايضا مثل ما ستر الماء الطهور على الارض من مثل ان يرد في بعض الاخبار ان
الماء القليل ينجس بالملاقاة وفي اخر الماء لا ينجس من الكر ينجس بالملاقاة وفي اخر اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء بل ارشد
على وجه فيما كان النجاسة في تلك الاخبار مختلفة كالدم والبول والعذرة ولا تقرب سؤر الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستقي منه
الماء وقوله تعالى حين سلم على الزجاجة فيها ودخل الدواب اثر البول وطلب العذرة الا ان يكون الماء كثيرا فذركه وهكذا
فان الطلب بالنسبة الى الماء القليل وهو انما الامر مستقل ومقصود بالذات لا اثر فيه وشيء منه تحقق من امور
غير الحكم في موضوع الماء القليل لا يختص بصيان لقرائه التي يستدل بها على المفهوم وذلك ايضا اعم من ان يكون الاخبار
مختصة في بيان حول المطلب المستقل او مشتملة على بيان مطلب اخر ايضا والرابع ان يتواتر الاخبار بالاثر المتضمن على
نحو مع اختلافها بان يكون ذلك المدلول الخاص في كل منها كما بين تلك الاخبار وهكذا ان يخبر احدان زيدا ضرب
عمرا واخبر اخر بكذا واخر ضرب خالدا وهكذا الى ان يحصل من التواتر مع فرض الواقعة واحدة ما يوجب حصول العلم

العلم بوقوع الضرب من زيد وان لم يحصل العلم بالضرب وكذلك لو اختلفوا في كيفيات الضرب ومن ذلك ورود الاخبار
فيما يحرم عقرفا الضرب المشترك هو مطلق الحيوان الموجود في ضمن كل واحد من الحيوانات والخاص ان يتواتر الاخبار بكل الضرب
التواتر يكون ذلك المدلول لا التواتر في قدر مشترك بينها مثلا ان يقع الشارع عن التوضي من مطلق الماء القليل
العذبة وعن الشرب عقرا داخل فيه الكلب وعن الاغتسال عقرا الاناء المتسخ وهكذا فان الذي عن التوضي الوضوء
في عرف الشارع بل الالتزام على الطاهر وهكذا الشرب والاغتسال فلم يحصل العلم بطاهرة الماء القليل بذلك حال
ان يكون الاخبار بذكر اشياء يكون ملزومات للاذن يكون ذلك الاذن منشاء الظهور تلك الاشياء مثل الاخبار الواردة
في عرف الشارع وما ورد في عطايا حاتم وذلك يتصور على وجهين الاول ان يذكر تلك الوقايع بحيث يدل الالتزام
على الشجاعة والسخاوة مثل ان يذكر مرة خبر بالتفصيل الذي وقع فانه كان معروفا بالتفصيل والتطويل
والمقام المطول والمكرر من دون الفرار والاعراض بشجاع يطلق توف بالغ على درجة الشجاعة وهكذا عن توفي
وفي الاحزاب وغيرها فاجتماع هذه الدلالات يحصل العلم بثبوت اصل الشجاعة والسخاوة منشاء لهذه الاثار وهكذا
عطايا حاتم والفرق بين هذا وما سابقه ان الدلالة في الاول على مقصودة بنفسها وفي الاخبار مسوقة لبيان ذلك الحكم
الالتزامي بخلاف ما نحن فيه فانه قد يكون اثبات الشجاعة مقصودة اصلا وان دلالتها على ثبوت الحقيقة العلم فيها
فيه من ملاحظة كل واحد من الاخبار ثم يلاحق كل منها الاخر والثاني ان يذكر تلك الوقايع لا بحيث يدل على الشجاعة
مثل ان يقال ان فلانا قتل في حرب كذا رجلا وقتل في حرب اخر رجلا وهكذا ينعدم ملاحظة المجموع ويحصل
العلم بان مثل ذلك لا يجتمع نادرا في عمر الكثير فضلا عن الشجاعة وليس ذلك بمجرد الاتفاق او مع الجبن او لا بل القصد
وهكذا فيه وكذلك في قصة الجود والقدر المشترك الحاصل من تلك الوقايع على النحو السابق يجري هو كل القدر والاعطاء
وهو لا يفيد الشجاعة ولا الجود ولكن الحاصل من ملاحظة المجموع من حيث المجموع هو الملكات والحاصل من جعل الجود
من باب الدلالة التضمنية فغفل عن هذا واختلط عليه الفرق بين الجود والعطاء والكلام اصل كلام العضدي في اهل
الوجه الوجه حيث قال واعلم ان الواضح الواحد لا يتضمن السخاوة والشجاعة بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات
ذلك وهو الحاتمي لا كان احاد حاصرة خطابا بل الحاتمي انتهى والظاهر ان توفيق المقام خالي عن وجه بل الشجاعة
بالالتزام ومع هذا الفرض فكلامه في عدم الكل لا كل واحد من الوقايع على الشجاعة والسخاوة ولذلك قال بل القدر
المشترك الحاصل من الجزئيات يعني الحاصل من مجموع ملاحظة الجزئيات لا كل واحد منها هو الشجاعة والسخاوة لا ادلة
بكون الكلية التضمنية واما قوله لا كان احاد حاصرة يعني ان المتواتر في سائر الاقسام لا ينفصل عن صدق الاحاد
بناء على المشهور في معنى الصدق بلا شبهة وان كان من جهة الدلالة الالتزامية الحاصلة مع كل منها كما في الصورتين
السابقتين واما في ذلك فلا يستلزم صدق واحد من الوقايع فضلا عن جميعها ولكن بالعادة يحصل العلم بالقدر

او التضمنية الحاصلة مع كل منها

المشترك

المشترك يعني ما هو قدر مشترك في كونه دالا على وجود الشجاعة والسخاوة من سماع تلك الواقعات وان لم يكن يحكم العقل
بصدق واحد من الواقعات بعنوان القطع اذ لا شك ان بين ما في الاول الترجح والقدر المشترك انما يحصل من جميعها هذا
ما يظهر من العضدي في هذا المقام انه حصل المشترك المعنوي في الوجه الثاني من الوجهين وقضاه انه يحصل بمجموع الادلة
لا الفرق الثاني بعد ان القطع لان الدلالة كانت حاصلة في كل واحد من الاحاد ولكن القطع حصل في بعضها لا كان الاحاد
بعضها على ان هذا مما تقدم في المثال الاول ذكره فتبلو كلا الوجهين كما عرفت ومحال الوصلا والفصل
المتواتر المعنوي وكذا يعني ما تقرر من الاقسام مشكل وعلى هذا الجميع اقسام المتواتر يجمعها اصناف اصحاب الاخبار
قال يجب كونها جامع فلا انها على هذا النحو القطع بحصول ذلك الشيء وذلك هو ما عدا الوجه الثاني من القسم
السادس من الاقسام والثاني ان يحصل من مجموع اسباب متكثرة الدلالة على شيء وكانت مقطوعا بها ويكون ان يقول الوجه
الثاني الاخبار الدالة وردت في طهارة الماء القليل بالخصوصيات العشرة من جهة الطهارة ومن جهة انها اصحاب فاذن
مجموعها يكون هو الموجب القطع بالمدلول على طهارة مطلق الماء القليل بل الظاهر ان الحكم كذلك ولو كان الحكم بالطهارة بالخصوص
كان واردا في مطلق الماء القليل كما هو مضمون بعض الاخبار فان عموم الموضوع لا ينفي مع خصوص الحكم اذا وردت هذا
فالمراد ان ما ذكروه في تعريف التواتر من اشتراك الكل وتوسطا بالحس وموجبا بنفس العلم بتلك المحسوس او بالقدر المشترك
الاحاد الموجود في ضمنها الذي هو خبر محسوس في نفسه وان من جهة المحسوس ترتيب وجهة موضوع الخبر الواحد
سواء كان فهم الاول من جهة كل واحد من الاحاد او من مجموعها اعلم هذا يترتب الاستحالة الثاني اورده المحقق البهائي على الاقسام
المتواتر المعنوي كما امر نا سابقا يكون هذا القسم من اخبار المتواتر والاجماع المتواتر من قبيل الاجماع ولزم انفاق
اراء الكل مطابقة لرايهم لا قوالهم فيها ان هذا الاقل المحسوس ترتيب مطابقة لاراء وهو كما العقل كذلك في الاجماع المتواتر
والخبر المتواتر معنى بالمعنى الاخير ويكون ان يقال في الوجه الاول من الوجهين ان العلم بحصول قدر محسوس من الافراد مع
العلم بمقارنتها مع الاذن الاول والاخير كل واحد من الاحاد يحصل السامع وكذلك فيما قيد قوله حتى الواحد عالم جدا في
المتواتر كذبت وانما لزم قلت وقيل ان الظن وبطلان بكسر خبر لا يفيد الظن والمستفيض مالك تعلق على المشهور كما ذكره
ابن الحاجب وقرره العضدي وفي ان الضابط في تفسيره اي خبر لا يفيد العلم بنفسه سواء لم يفد العلم اصلا او افاده بالقرائن
الزائدة وعلى هذا لا واسطة بين الخبر المتواتر وخبر الواحد فالمستفيض نوع من قوله مقرونا بما هو من عوارض المتواتر
بالمرجح جامع بين بعض بنفسه العلم مستفيد التعبير عنه عما يحصل العلم من القرائن الخارجة عما لا يفيد الخبر بنفسه مادة كذبه الغلب
والصرف والمجاز في المثال الاتي فظهر ان من جملة القرائن الزائدة في حصول العلم لا يصدق بتواتر اذا كان الكثرة ايضا
من جملة موجب حصول العلم في ذلك اذا فرض خبر الواحد بقرينة المقابلة هو ما لم يشترك في حد التواتر بعض لم يكن مما حصل العلم به من جهة الكثرة
يكون امر فيان ورد لا يثبت به العلم اصلا ومن جهة لا يثبت العلم به من جهة الكثرة وان حصل من جهة القرائن الزائدة كما سنذكره

الحاكم بها كما هو ظاهر فالكلام على هذا الخبر الواحد اقسام كثيرة منها ما يفيد القطع من جهة القرائن الواحفة ومنها ما يفيد القطع
من جهة القرائن الخارجة ومنها ما يفيد الظن دعوى لا يفيد اصلا على هذا المستفيض يكون دخوله في كل من القسمين ليكون
قسما ثالثا لا مانع من تداخل الاقسام وهذا هو ظاهر ابن الحاجب والعضدي وقد المبلغ الكثرة الحيث يكون الحكم
والعادة ملحقة في الامتناع من التواطؤ على الكذب مثل المتواتر ولا يعتبر الحصر وان تحصيل العلم من جهة القرائن الواحفة
فهو مستفيض قطعي وان زاد على الظن كوران بحيث يمتنع التواطؤ على الكذب مثل هذا العدد فهو يفيد الظن وان
لم يحصل بها الخبر من غير هذا مستفيض ظني ويكون الحاق الاول بالمتواتر على وجه ولا اعتداد اليسر من القول بكون خبر الكثرة
اذا كان قطعيا مستوا والحاق الثاني بخبر الواحد ويكون جعلها قسمين من خبر الواحد على ما بينا من جعل خبر الواحد
من الظن وبالجملة كلام القوم هنا غير محرر وهو يجمع النزاع الى ان خبر الواحد الخالي عن القرائن الزائدة هل يفيد العلم ام لا وعلى الاول
فهل يفيد دائما وعلى الثاني هل يفيد العلم مع القرائن الزائدة ام لا فنقول اما القول الاول فيعتبر واما الثاني فالقول بافادة العلم مع خلع النظر
عن القرائن الخارجة والداخلة وهو غير الحق لا يوجد من احد منهم وكان اشتراط العدالة في المخبر المخصوص بالقرائن الخارجة
وكون ذلك في غير المخصوص بالقرائن الخارجة مخصوص من تخصيص العموم وغير اعم فالنقض به الكلام في خبر العدل الخالي عن القرائن
فالمنع وعدم افادته العلم مطلقا وذهب احمد من العامة الى انه يفيد العلم مطلقا وذهب بعض الى انه يفيد بشرط وهذا
الظاهر لا كثير ما نص به الوسيلة من حصول العلم من خبر العدل الواحد بلا حظ القرائن الا ان من الخبر الذي لا تخلف
عنها عادة وان لم يكن هناك قرينة خارجة فقد عرفت ان اعتبار القرائن الواحفة لم يخرج عن تعريف خبر الواحد
ولكن ذلك لا يطرد كما هو ظاهر بالوجدان بل لا يحصل القول بحصول ذلك في خبر غير العدل ايضا وما استدل به القائل بالاطراد
في خبر العدل من انه لو لم يفد العلم لما وجب العمل به بل لم يجز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس به علم وان يتبعون الا الظن وانه
خلاف الاجماع فالمقدم مظنون ضعيف لان الاجماع انما هو الباعث على العمل بالظن وهو ممنوع ولا نسلم خلاف الرسول بالعمل بالظن
في الفروع انما هو في الاصول كما هو ظاهر يحيى وتحقيق الحق ورجوعه الى امرين احدهما ان الاول حصول الامر بتبيين خبر كان عاديا الا
عليه عندنا ولا تعب الا باجراء الله تعالى عادته بخبر عقيب اخر وان كان عاديا كالعلم بالمتواتر وانتفاء اللازم يعني ان الحق
امر لو حصل العلم به لادى الى تناقض الطرفين اذا اجتمعا لانهما امرين متناقضين فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع بالاتفاق
بالفرقان الطرفين واتفاقهما في الواقع ولا كان العلم حاصلا فيلزم اجتماع النقيضين الثاني لو حصل العلم به لوجب القطع
بمطابقته من غير الاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول منع بطلان التالي ان اراد انه لا يفيد القطع اذا
فرض مثل هذا الخبر في موضع اخر لم يتخلف وخبر القرائن المذكورة ايضا يفيد العلم فان اراد من عدم الاطراد عدم الافادة
في مثل هذا الموضع ايضا فهو ممنوع وان اراد في جميع افراد خبر الواحد فلا يضرنا اذ القائل قد يراد ايضا يختلف اختلاف الحالة
كما هو ظاهر وان اراد من الاطراد وجريان العادة في المتواتر فتقريره فيما نحن فيه وقد يورد على هذا الدليل بان

دعوى

دعوى الملازمة ممنوعة اذ لو كان عقليا لثبت الاطراد بطريق الاولى وارادة نفي كون ذلك على سبيل الاتفاق من ذلك يلزمه
التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب اه وفيه ان هذا الدليل من الاشاعرة وهم جعلوا عدم العلية والترتب العقلي مذهبا
عنهم فمفهوم ان الامر هنا منحصر في كون الترتب عاديا وكونه بسبب جريان عادة الله سبحانه وتعالى فلا يكون من
باب الاتفاق ولا يناسب التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب بل الاولى ان يقال ان الخبر بالنسبة الى محض الاتفاق وهو الثاني هو الدليل
انما يتم على القائل بالاطراد وهو لا نقول به في كل خبر بل نمنع لزوم حصول العلم بالمتناقضين وان هذا الفرض غير متحقق
كما مر نظيره في شبهة السوفسطائية في المتواتر ولو فرض ان اعتقاد حصول العلم بخبر بسبب القرائن الواضحة واعتقاد نقيضه ظهر ان
احدهما مطابق لدعوى العلم وكذب لو ادعى ان حصول العلم بخبر ظهر العلم بنقيضه كخبر احد فقد ظهر ان ذلك جائز بالضرورة
بل الواقع ان اراد بجواز حصول خبر عدلين في طرفي النقيض فهو كذلك لا نقول بحصول العلم منهما وان اراد حصول العلم بنقيض
الاصل من خبر بسبب القرائن الواضحة ولا خبر نقيضه فهو جائز والوقوع لكن ذلك كاشف عن الخطاء في دعوى العلم وخطوره
في الخبر الجزمي غير محصور وعن الثالث ان اراد ما لو حصل العلم الخالف الاجتهاد ايضا فلا ريب ان الخالف لم يحصل جزما
فدعوى الاجماع على خلافه ربط كغلط وان اراد ما لو لم يحصل العلم بالخالف فهو كما ذكره من جواز الخالف وكما قال الشيخ
اذ ربما يحصل للعلم الشيء ولا يحصل الاخر حكما لكن يحصل الرد والقبول الدليلين الاخرين في مقابل من يقول بالاطراد
واما الخبر المحفوف بالقرائن الخارجة فالاظهر غير انه قد يفيد القطع وذهب قوم الى المنع لنا انه لو اخبر ملك بموت ولده
مخوف على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وضجة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة من حدوث
مظنة وكذلك الملك وكابر ملكه من تحصيل ذلك العلم بمجرد الخبر ويعلم بموت الولد وجدانا ضروريا لا يعتريه شك
وريب بحيث لو وقع حصل من دون ذلك واما ما اورده عليه من الشكوك ومنع العلم اذ لعله شفي عليه فان في اوقات
ولما اخر فيفاجأه واعتقد الخبر انه المشفوف على الموت فغير انها اعتقاد لان عقليته لا ينافي العلوم العادية مع انا نفرض الواضحة
بحيث لا يبقى هذه الاحتمالات وكذلك ما قيل ان ذلك العلم لعله من جهة القرائن من دون مدخلية الخبر كما العلم بمجيء الحجاج
ووجود الوحل وارتضاع الطفل الذي من النوى ونحوها فان القرينة قد تستقل بافادة العلم مدفوع بانه حصل بالخبر
بضميمة القرائن اذ لولا الخبر لجوز موت شخص اخر والحق ان امكان حصول العلم به بحيث لا يقبل التشكيك واضح المكروهات
بوجوه الثلثة المتقدمة والجواب عنها يظهر مما ذكرنا ثمة فلا نعيدها ثم ان بعضهم ذكر ان الخبر المحفوف بالقرائن المفيدة
القطع في الشرعيات اقول امكان حصوله في اعصار المستمعين من الصحابة والتابعين والمتاخرين عن عهد الائمة ع لا يمكن انكاره
وكذلك المحفوف بالقرائن الواضحة وما في امثال هذا فلم نقف عليه في اخبارنا وما ذكره بعض اصحابنا كالشيخ في العدة والمستدلة
من القرائن المفيدة القطع مثل موافقة الكتاب والسنة والاجماع والعقل فليس مما يفيد القطع اذ غاية الامر هو انتفاء الخبر
لاصل المذكورات وهو لا يفيد قطعية صدوره ولا كالمتواتر ولو فرض كون مضمونه قطعيا بسبب اصل من تلك القرائن فهو

الخبر المقرون بالقرينة الدالة على صحة مضمون الخبر لا لصحة نفس الخبر وموضوع المسئلة انما هو الثاني فاخبارنا اليوم
كلها ظنية لا مانع من حصول الفخر الاخبار بين في ذات وفي عموم قطعيتها لا يصلح الخبر واعلم انتكلم في ذلك بعض كلامه
في باب الاجتهاد والتقليد **قلت** اختلفوا في حجية الخبر الواحد العادل عن القرائن المفيدة العلم بصدق نفس
مضمونه وان كان مضافي الكلام اذا خبرنا بذلك لا نرى يكون مضمونه قطعيا باعتبار مواقفة دليل قطعي ولم يتوسط
هنا الخلاف فيه لعدم فائدة مهمة في الخلاف من حيث حجية الخبر في نفسه مع ثبوت قطعية مضمونه وقد يكون هو
بنفسه قطعيا لكن يكون مضمونه ظنيا باعتبار كون دلالته ظاهرا لا نصا وخلافهم في هذا المقام ايضا ليس بمرتبط
النزاع في جواز العمل به هو النزاع في جواز العمل بالظن مطلقا وانما الخبر الذي كان صدقه قطعيا بنفسه ومضمونه
فرع صدقه عن المجتهد فاحضر الجنب فيما لم يحصل العلم به من حيث السند والمضمون معا والحق انه يجوز التعبد به عقلا
او لا يلزم من تجويز العمل به محال او قبح ولا خلاف فيه من اصحابنا الا ما نقل عن ابن قبة ومنعه جماعة من الناس تمسكا
بانه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال وانه يجوز التعبد به في الاخبار عن العدم كما يجوز عن الوجود ايضا الجامع
كون المجموعة لا في الصورتين وغيرهما وليكن توجيه الاستدلال الاول بان المحرمات مثلا قبحها اما ذاتي او كذا الواجبات مثلا وما
يحرم بعين الكونه سببا او موجبا لضرر في العقل او الجسم كالخمر والميتة الموجبتين للقساوة وظلمة القلب وقتل حاصلها
ولا يزول بالجهل فاذا جوز العمل بخبر الواحد الظني فلا يؤمن من الوقوع في تلك المفاسد فيجوز العمل به مطلقا لوقوع
في المحذور وكونه ضررا ما نرى بالعيان ان الشارع الحكيم جوز لنا الاخذ للعدم من اسواق المسلمين وحكم بالحل وان لم
نعلم انه مذكى وكذلك دفع المزاحمة من الجاهل والناسي وغيرهما فعلم من ذلك انه تولد ذلك من نفوس من نفوس
من الشرائع من الاعمال الشاقة والجاهدات السعة ولسائر التكليفات فلا مانع من ان يجوز العمل بالظن الحاصل من خبر
الواحد وان كان في نفس الامر موجبا لارتكاب الحرام وترك الواجب ثم اختلفوا في جواز العمل به شرعا والزيادة الجواز
العقلي لعدم الشامل الوجوب بل المراد الوجوب لانه اذا اجاز العمل به والمعنى المذكور هو فقد وجود المانعين خلافا لكثير
من قدماء كالسيد وابن زهرة وابن ابي عقيل وابن ادريس والحق انه يدل على ذلك السمع والعقل كلاهما كما يجيء خلافا لهم
حيث انكروا ولا نرى العقل عليه وجوه لا تطلق ثم ان جاء كم فاسق بنبا فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم
نادمين وجه الاستدلال انه سبحانه علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فيتحقق عند انتفاء مفهوم الشرط واذا لم يجب
التبين عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب المتبين وهو المطلوب او الرد وهو يستلزم كونه رسولا كالفاسق
وهو يوجب الفساد كما ذكره كثير من الاصوليين والوجه عندي انه ليس من باب مفهوم الشرط لان غايته انه يدل
على ذلك ان يكون العدول جاء كم غير الفاسق فتبينوا ومفهومه ان لم يجاء كم خبر الفاسق فلا يجب التبين سواء
لم يجاء كم خبر اصلا او جاء كم خبر عدل فلا مطلقا داخل في المفهوم ولذا لم يكن هو حجة وغير ذلك لا يتوقف على ان جاء الفاسق

بالخبر

بالخبر ومفهومه ان لم يجيء الفاسق بالخبر لا ان لم يجيء خبر الفاسق وثانيا ان المراد بالتبين والتثبت طلب ظهور حال
خبر الفاسق والتثبت والفحص حتى يظهر حال خبر الفاسق فكما نرى تبين خبر الفاسق فمفهوم يقتضي عدم وجوب
تبين حال خبر الفاسق لا خبر العادل لعدم وحدة الموضوع والمحمول في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء نعم لما كان المفهوم
ان لم يجاء كم خبر الفاسق يجب ان يخلو عدم خبر اصلا او يجيء خبر عادل وثالثا لا يجب تبين خبر الفاسق يجب ان يخلو الوجوب
هنا لا خبر اصلا او كان ولكن كان خبر العادل فيندرج فيه خبر العادل ايضا ويجيء ولكن لا يدل على عدم وجوب تبين مع
ذلك ضرورة من حقائق الكلام ورد العرف والعادة بحسب اعتبار كون السابقة منتهية الموضوع ولا ريب انه مجاز
اليه وقسمة المنطقيين السابقة الى الموجود الموضوع والمنتفي الموضوع لا يوجب كونه معنى حقيقيا لها وعن قياس
والسنة فاورد على مصطلح اهل الفقه والعرف لا مصطلح اهل الميزان ولا اعتماد على مفهوم الوصف فانا وان لم نقل بحجيته
في نفسه لكن قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام كما نرى انه في مباحث الفاء هم وعلى تقدير امكان تصور مفهوم الشرط في هذا
الكلام فلا يجيء ان يجيء مثل هذا المفهوم الوضعي او نوع من حجية هذا الفرد من المفهوم بالشرطي ثم لو جعل معنى الاية ان كان
الخبر فاسقا فتبينوا لصار ذلك من باب مفهوم الشرط وحصل خلاف الظاهر وكيف كان فيجب الاستدلال بالاية والحديث
في الاستدلال ان المفهوم نفي وجوب التبين وهو لا يدل على جواز العمل والمقصود اثبات الوجوب لا وجوب الشرعا
اليه من معنى الجواز وعدم القائل بالفصل فمن قال بالجواز قال بالوجوب وسيجيء تمام الكلام ثم من هذا الاستدلال انما
يتم على من يجوز العمل بالمفاهيم والظن الحاصل من الظواهر في مسائل الاصول وقد عرفت في المباحث المتقدمة تحقيق
مجاز مشهور في الثاني ايضا والحق في الاول ايضا بان سبب نزول الاية ان رسول الله صلعم بعث وليد بن عقبة بن ابي معيط
الى بني المصطلق مصدقا فلما قرب الى ديارهم ركبوا مستقبلين لتعظيمهم وتقديرهم وتبجيل رسول الله صلعم بما نزل
فنزلت الاية وايضا التعليل بقوله ان تصيبوا الى اخره انما يجري فيه وفي مثله لا مطلق الخبر والمقصود اثبات حجية مطلق
الخبر واهمال مورد ما حققنا سابقا من ان العبرة بعموم اللفظ ولفظ فاسق وبنبا يدلان على العموم لا يحتمل ان يكون
المراد الخصوص لمناسبة العهد والقرائن بالام والثاني بان التعليل لبيان ان خبر الفاسق موجب لمثل هذه المفسدة
العظيمة لا انه كلما تحقق في جميع الافراد وهذا لا يوجب اختصاص التبين بمثل هذه الواقعة مع ان ايضا يجيء
ان مفهومه يقتضي عدم التثبت في مثل هذه الخبر وغيرها لخبر العادل عملا بالعلة المنصوصة في المنطوق وقد
يجاب ايضا بان العمل بخبر العدل ايضا لا يجيء في مورد نزول الاية لعدم جواز العمل بخبر العدل الواحد في الارتداد فلا
بد على حجية خبر العدل حملا لفعل هذا الكثير في ذكر الفاسق التنبيه على فسق الوليد وتحذيره عليه ولا كان يكفي ان يقول
ان جاء كم احد ونحوه وغير ان عدم جواز العمل بخبر العدل في الردة لا يضر بحجية الخبر لامكان التخصيص بعموم امر الرد
عن عام المفهوم بدليل خارجي والمناسب للتخصيص هو الفرق والعدول العدل بعد نزول ذكر مثل العدل ونحوه بدليل على

فذلك من جهة اعتبار المفهوم مع ان عدم قبول خبر العدل الواحد في الردة انما هو اذا لم ينضم اليه اخر بخلاف خبر الفاسق فانه
لا يقبل اصلا وكذا مرد بين ان جاء فاسق بخبر ولو كان خبر الاول دخلا فلا تقبلوه اصلا لا منفردا ولا مع الاخر فتسقط
خبر العدل فانه رفض في الجملة اما في غير الردة فحفظا واما في الردة فمع انضمام الخبر الثاني قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة انه اوجب الحذر عند انذار الطوائف الخارجة
وهو يتحقق بانذار كل طائفة من الطوائف لقومهم ولما لم يدل لفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر فلفظ الطائفة اولى بعدم
الدلالة بل الظاهر ان الفرقة يطلق على الثلثة فيصرف الطائفة على الاثنين بل الواحد ايضا وكما يضر خبر الواحد في قوله تعالى لعلهم يتفقهون
في تحصيل الواحد لكن لانه عبارة عن الطوائف ولا يلزم من ذلك لزوم اعتبار الانذار من جميع الطوائف لصدق حصوله
بانذار كل واحد من هم كل واحد من الاقوام ثم يصدق حصوله على كل واحد واحد منهم بالنسبة الى قومهم وكيف
كان فالمقصود بيان حجية خبر الواحد لا حجية مجرد خبر رجل واحد من الاقوام في جانب المنع واما دلالة الانذار
على وجوب الحذر فلان التهديد المستفاد من كلمة لولا يدل على وجوب التنفير وتعليل التنفير بالتفقه يدل على وجوب كذا
تعليل الانذار ومن المستبعد جدا وجوب الانذار وعدم وجوب اجابة المستمع بل المتبادر وجوب الاطاعة للمنذرين
في وجه الدلالة ان كلمة لعل للترجي وهو ممتنع على الله تعالى فلا بد من اخراجها عن ظاهرها واقرب مجازاتها الطلب الذي
هو في معنى الامر الظاهر في الوجوب وهو في سد لما يشاء في بحث الامر ويقال ان اقرب مجازاتها مطلق الطلب ونحمل على الوجوب
لانه لا معنى لوجوب الحذر وجوازه فتدبر ان حصول المقتضي له يجب والا لا يحسن ورد بان وجوب الحذر لا معنى له اذا كان
المقتضي موجودا قطعا او ظنا او مع احتمال وجود المقتضي فربما كان الحذر مندوبا كالحذر عن الطهارة واما المقتضي فحاصل
حصوله في الرمي اقول نعم ولكن لا معنى لاستحباب الحذر هنا بمعنى ان يبقى يستحب الحذر عما انذر به خبر الواحد بمعنى العمل
به لو لم مطلقا فانه قد يكون خبر الواحد ولا على الوجوب ولا معنى لاستحباب الحذر عن ترك العمل بمدلول الخبر بان يبقى
يستحب ان لا يعمل بهذا الواجب وكذلك لا يصح حمل الطلب على الندب لتشترك بينهما معنى ان يجب العمل بخبر الطائفة اذ لحصول
معنى القطع ويستحب ان يحصل منه الظن فان معناه ترجيح استحباب الحذر من الانذار الظني الحاصل على سبيل الاحتمال وحاصل
الكلام ان القول باستحباب العمل بخبر الواحد لمفيد الوجوب مع بقاء الوجوب على حاله الحقيقي مما لا يتصور له معنى بمعنى ان
استحباب الواجب لا يتصور الا في افضل فرد الواجب التخييري والفرد من انه لا يتصور له فرد اخر مع سوى العمل بمقتضى الاصل
فان الكلام في العمل بخبر الواحد من حيث هو كلام اما ان يعارضه الاية او الاجماع او خبر اخر او التخيير بين العمل والاصل والعمل
بخبر الواحد لا معنى له لانه انما يجب ومفهوم الاصل في مقابل مفهوم خبر الواحد كليهما فيتحقق ان الكلف تخييرا بين ان يعمل
بمقتضى الاصل وان يقول لا حكم في المسئلة بالخصوص من الشارع لان الاصل عدم الحكم الشرعي وبين ان يعمل بمقتضى خبر الواحد
بان يقول ورد في المسئلة حكم من الشارع فيرجع هذا الى التخيير بين الاذعان بثبوت الحكم وعدم ثبوته ولكن يستحب الاذعان

بثبوت



بثبوت الحكم وانما يفهم الاصل الخاص في مقابل الخبر الخاص مثلا ان يعتقد الاصل بالخبر الخاص مقتضى الوجوب الذي هو
مدلول هذا الخبر الخاص مثلا فيتحقق ان الكلف يخير بين ان يعلم ذمته بريئة من هذا التكليف وبين ان يعلم ذمته مشغولة
بمقتضى مدلول الخبر وعلى اي الطريقين لا يصح جواز اعتقاد الوجوب الذي هو مدلول الخبر وما يتوهم ارتجاعه من باب
التخيير في الرجوع الى الجنسين المتخالفين في الرأي الى الخبرين المتعارضين المتساويين من جهة الترجيح وهو يكان
التخيير في هاتين الصورتين انما هو في حال الاضطرار وارشاد الى تقرير العمل في صورة حالة الحكم وعدم وجود ما يفيد
القطع بالحكم لا ريب انه لا يجري في هاتين الصورتين كون مضمون احد الحكمين من الشارع بل يحتمل ان يكون كل منهما
حقا ولكن لا علم بتعيين ولا سبيل الى العمل فرضنا الشارع تخيير الى الاخذ واياه اشتمل من باب التسليم واما فيما نحن فيه
فليس كذلك اذ هو انشاء الحكم لا الى تعيين مضمون الشارع والاصل الثابت الحقا والشرع يشتق الثبوت من الشرع
جزما وليس من باب الاحكام الاضطرارية في حال عدم التمكن فالتخيير فيما نحن فيه من باب التخيير بين خصال الكفارة
المصرح به في الكتاب والسنة لا من باب التخيير الذي دل عليه الاخبار والاضطرار بين جهتي الحكم وهذا التخيير قد
يتصور بين جواز العمل بالاصل وجواز العمل بخبر الواحد وقد يتصور بين الاصل وخبر الواحد كما لا اول انما هو من المسائل
الاصولية المبحوث عنها والذي يمكن ان يستدل عليه بعدم الحذر المستفاد من الاخبار على ما يبنى عليه الادلة انما هو من
باب المسائل التخييرية المستفادة من احاد اخبار الاحاد وحمله على الاستحباب انما يصح اذا انضم الظن بالوجوب
مثلا بعض اذا عارضه الخبر وجواز الواحد الاصل فيجوز العمل بكل منهما لكن يستحب اختيار العمل بخبر الواحد ومنه في معنى التخيير
في المطلوب بخبر الواحد بين الاتيان بمدلوله وعدمه وصريح في نفي الوجوب ولا يجامع اتيانه على سبيل الوجوب كما توهم فهذا
اخراج لنحو التخيير من المدلول الحقيقي واما التخيير بين الاعتقاد بجواز العمل بالاصل وبين الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد
ضرورة دليل اخر راجح الاصل الذي هو من مسائل الاصولية ونوعا فانه لا يتوهم فيه تعارض وتناقض حتى يتلزم
التخيير وادخاله اصرحا فان الاعتقاد بجواز العمل بالاصل قبل العثور على الدليل لا ينافي الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد
في الصورة الفرضية فان قلت نعم ولكن الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد لا ينافي استحباب العمل قلت بعد ثبوت التكليف
في الجملة ولزوم الامتثال بالتكاليف فكل ما يجوز له يخرج الحكم منه فيكون من العمل به تحصيل مقدمة الواجب فيجب
لا اتيان لا معنى للاستحباب فان قلت نعم ولكن يقدر على استنباط من الاصل الحكم ونحو تخيير بين الحذر من الاصل
انما يصح العمل به قبل امكان معرفة الحكم وعدم الامكان فلا يجوز ولهذا اشترط الاصوليون في جواز العمل باصل البراءة الاستقصاء
والتتبع بل ادعى بعضهم فيه الاجماع مع انه لو لم يعدم الوجوب فكيف يكون الاستحباب مع انه لا دليل على استحباب مثله بل
الكلام في تاويل كلام العمل بناء على اختياره واستناده على طريقه فيكون حمله من باب الالهام في تحمله نعم لو كان لم عدم وجوده
بان يكون استحباب تعيين فتبصر حصول الخوف ولا طاعة مرة وعدم مرة اخرى اما من جهات خارجة لا نزاعات والقطع

والظن او المظنون بالعرف وكذب الى المستقيم بالاطمئنان وعدمها بالتوفيق لان المنزل قد يحصل منه ولا يحصل ولا يستوي
كل اهل الزمان ويمكن ان يجعل كاشفا عن حال المنزلين فيدخل مترجمون تحصيل الحقيقة وما يتفق انه لا دليل الا على وجوب الجزم
عند الانذار وهو التخويف فهو اعم من الدليل من نوع عدم القول بالفصل وما ترتب ذلك عليه بطريق الاولى
اذ اثبات الفترة والوجوب اصعب من الكافر فلا يتجاسر السامع في دليلها دون الاولين وقد اقتضى الاستدلال
بالاولين لو وقد اعترض على الاستدلال الثاني بان مقتضى الاية الوجوب الكافي على كل فترة لا يقول بها احد
بانه مخصص بالدليل والاولى ان يقال ان المراد بالفترة في الاية الهامة الحاصلة بالنزاع الى مدة مستقل
بخبر ادبها سر وهو اعم لا اعم مما يصدق عليه الفترة لعدم الوجوب الكفائي في الكل وتخصيص ايضا اما كان
حمل الفترة على التقصير في اصول الدين وهو اوفق بالعبد لان المفهوم منه في العرف هو الفتور مع انزاعهم بالنبي
على قول النحوي لا استقلال العقل فيه غالبا ودون الفتور مع ان الخطاب متعلق بالمؤمنين وانتفاؤهم بكونهم
مؤمنين لا يكون الا بعد كونهم عالمين عابدين في الايمان واعترض ايضا بان التقصير في الاعتقاد ومعرفة الاحكام
ظاهر لا يترك الا على لزوم على المقلد بقبول الحجة وهو خارج عن الحجة وهو اتفاقي واجيب بمنع ثبوت كونه
حقيقة في ذلك في عرف الشارع بل هو اصطلاح جديد يحمل على معناه العرفي وهو مطلق الفهم وهو صادق
على جماع الخبر ونظر مع انه مستلزم لتخصيص الفهم بالمقلدين وهو ليس بجائز نعم يمكن ان يدعى ان المتبادر من
الفهم والانذار هو القوي لا نقل الخبر فتامل وجزاء الجواب بنى على المتوهم في تنسيق الاية وما على النصب الاخر وهو ان
يكون المراد بالطوائف المجاهدين ولذا يكون التفقه ايضا على المخلفين فيكون توجيه الاستدلال الاظهار ما سبق
كما لا يخفى والثالث قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الاية دل على النهي عن الكتمان
ايضا من الهدى ويظهر وجه الاستدلال على ما بدا سابقا من البيان ربما ان الظاهر من وجوب اظهار ما يجب على
السامع الاقتداء به فاما لو الرابع انتشار الحق بجزء الواحد في زمان رسول الله صلى الله عليه وآله على الصحابة عليه من غير نكير
وتذكر الخاصة والعامة وتابع كثيرة وذكر ايضا على الصحابة بحصول من مجموع العلم باقوالهم الكاشف عن رضاه
صلى الله عليه وآله بامر بديهي حيث كان يرسل الرسل والولاة الى القبائل ولا اقل في تعليم الاحكام بدون اعتبار
عدد التواتر وكذا اصحاب الائمة عليهم السلام ومن بعدهم من اصحاب الفتوى ما كان طريقهم رواية اخبار الاحاد وتدوينها
وضبطها والتعويل عليها الى حال وثاقتها وتضعيفها وتقريرهم الائمة عليهم السلام على ذلك بل الصريح بالعمل بها كما يستفاد
من تتبع اخبار كثيرة لا تطيل بذكرها فلو اجمع اهل ارادها فلو اجمعوا على الاذن لما يقل الانكار كان كل واحد من
اصحاب الائمة المتقدمين عند عدم السائلين منهم كانوا يأخذون الخبر ويقولون الى غيرهم العمل به ولم يكن يحصل بجزء
كل واحد منهم العلم السامع ومع ذلك كان انتهم مطلعين على طريقتهم ويقرونهم على ذلك واحتمال ان كان ذلك كان



مع القرائن المفيدة للعلم بما يأباه العقل السليم والفهم المستقيم فحصل من جميع ما ذكرنا ان الطائفة على جماعة الطائفة من غير
تكون منهم اجماع منهم على الجواز بل له عليه الاجماع وتقرير المعصوم بل امره وصريح الاجماع الشيخ في العدة حيث قال واما
اخبار من المذهب بنوا عن جزء الواحد اذا كان من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك موجبا لعلم النبي صلى الله عليه وآله
من الائمة عليهم السلام وكان غير لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نظره ولم يكن هناك قرينة تدل على تخصيص
الخبر لا يراد كان هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن فيما
جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فانا وجدناها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم
عمدوا عليها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يدفعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سئلوه من
اين قلت هذا فاذا اجابهم بكتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكرون حديثه سكتوا وسلموا الامر
في ذلك وقبلوا قوله ولهم لم يزل عادتهم وسجيتهم من عهد النبي صلى الله عليه وآله ومن بعده من الائمة عليهم السلام الى زمان الصادق جعفر
بن محمد عليه السلام ينتشر هذا العلم فكثرة الرواة من جهة ظاهرة ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا اجمعوا على ذلك ولا يكون
كان اجماعهم كاشفا لانهم يعتقدون عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه اذا كان اصل بالتباس محظورا
في الشريعة عندهم لم يجلوا به اصلا واذا شرعوا اصحابهم وعلم في بعض المسائل او استعمل على وجه الحظر لم يعلم
لم يعلم اعتقاده وكيف قولوا وانكروا عليه واتبعوا من خالفه حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ويرجعون الى ما كان
عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجري مجرى القياس لوجب ان يكون ايضا مثله في ذلك وقد علمنا خلافه انتهى ما
اردت نظره وقال العلامة في النهاية ما الامامية فالاخبار من طريقهم لم يقولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار
الاحاد المروية عن الائمة عليهم السلام ولا اصولهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره
سوى ابن قبة وهو شاذ لا يعتد به وحصلت في ما انتهى ويظهر منه ان المخالف الظاهر انه ليس ومن تتبعه من جزء ويظهر
دعوى الاجماع ايضا من المحقق على ما نقل عنه والجملة من تتبع سيرة الفقهاء وتتبع احوال اصحاب الرسالة عليهم السلام
ولاحظ الاخبار الواردة على وجه حتى في العمل بكتب اصحابهم والرجوع اليهم والاخبار الواردة في باب علاج الاخبار
المتخالفة سيما مع ملاحظة ان ذلك هو طريقة العرف والعادة وجميع ارباب العقول بل مدار العالم والناس عليه
بل ذهب غالب الاصحاب على ذلك فظهر لم العلم بجواز العمل بخبر الواحد في الجملة وما يستفاد من انه لو كان العمل بخبر الواحد جائزا
وواقعا في زمان الائمة عليهم السلام لم يخف على مثل ابن قبة مع عدم ورود نص من ربانيهم وكالة عطائه واطلاعه وجوده مع
باستمرار امره لو كان وجوب الاقتصار بالمتيقن الحاصل من مثل الاخبار المحفوفة بالقرينة والتعزير وغيرها ثانيا لو كان المنع
عن العمل بخبر الواحد بطريقة الائمة عليهم السلام ومن بعدهم لم يصار شايعا من باب حرمة القياس ولم يخف على مثل الشيخ وجمع
ادعى الاجماع اجماعهم على جواز العمل بالتحقيق ان الاشياء انما حصل السيرة ومن تتبع ما يدل بالسنة انما الله

الخامس لا دليل على حجية ظن المجتهد في حق غيره الا ما هو من امثال زماننا التي اسدّ فيها باب العلم وما عداه من ماتقدم
من الادلة انما يدل على حجية الواحد بخبر الواحد فانه هو المتيقن من البناء والادلة وهو المستفاد من الاجماع الذي تقدم واما
حجية ما يفهم من لفظ الخبر والظن الحاصل من خبره لا لشرف ان هذا المظنون هو المراد او غيره مع تفاوت ذلك بحسب
افهام الناظرين والمعاصرين للائمة عليهم السلام والبعيدين فيحتاج الى دليل اخر من اجماع على حجية امثال هذه الظنون
او غيره من الادلة التي دل على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا فهي لا تدل على حجية خبر الواحد ليس من حجية خبر
خبر الواحد ولا يشمل جميع الازمان والاوقات بل هي انما تتم في امثال زماننا ويدل على حجية مطلق الظن وهي حقيقة زائدة
على جواز عمل المجتهد بالظن الا ما اخرجه الدليل في مقابل قول من لا يجوز العمل الا باليقين او يظن ثبت غير الرخصة من الشارع
ولا دليل اصلا والظاهر بل الظاهر من طريقة الفقهاء هو الاول لحصول جبر الاجماع في خبر الواحد واستدلالهم عليه ان اما هو
لاجل اثبات حجية بذلك اثر من قبل الشارع لمن حجية في زمان امكان العلم ايضا او لا يجوز دفع توهم حرمة العمل بغير خصوصا
كانها سوى جواز ادعاه السيد من الاجماع على الحرمة كما سيجيء ولا فهو الادلة لزم على جواز العمل بالظن عند الاضطرار بكفيهم
في جواز العمل بخبر الواحد ولا يمكن استدلالهم في حجية ظواهر الكتاب لرفع ما توهم الاخباريون من المنع وعلى جواز اختصاص بابه
المقامات التي استدل بها على حجية بالمخصوص من القياس المنصوص العلة ومفهوم الموافقة واستصحاب حال الشرع
وغير ذلك لا دليل على ذلك من وجوه وانت اذا تأملتها تقدر على استبانة حجية خبر الواحد منها الاول ان باب العلم الظني
في الاحكام الشرعية مسدود في امثال زماننا في غير الضروريات فالشك او ريب فيه مشاركون لاهل زمان المعصومين
في التكاليف وليس في غيرها علم ضروري او اجماعا او حكم من العقل القاطع ما يدل على الحكم باليقين فان الكتاب بنفسه لا
يفيد الا الظن وكذلك اصل البراءة والضرورة والاجماع والعقل القاطع لا يثبت بها الا بعض الصغرى والكبرى اما
يثبت بعض الاحكام اجمالا ولا يحصل منها التفصيلات ومحل هذا فيخصص الاشكال في العمل بالظن ولا لزم تكليف
لما لا يطاق ويندرج في ذلك الظن الحاصل من خبر الواحد فانه كان دليل على انزال الظن من حيث هو فاذا حصل من خبر الواحد
من غيره فيجب منا بعينه بل لا معنى لكون ذلك قويا بل الظن انما هو من جهة ولا مطلقا القوة والضعف انما هو بالاضافة
لا عينا على حدة الحجية او قرائنه على ذلك بان انسداد باب العلم لا يوجب العمل بالظن من حيث انه ظن لانه يجوز ان
يعتبر الشارع ظنونا مخصوصة بخصوصيات لا من حيث انها ظن كما هو الكتاب واصل البراءة لا انها ظن بل الاجماع على
حجيتها وغير ذلك ظاهر الكتاب من حيث الخصوص بعد تسليم معلومية مطلقا لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام كما لا
يخفى على المطلع ولا اجماع على اصالة البراءة فيما ورد في خلاف خبر الواحد اول الكلام ان تدرج الاجماع على خلافه وقد
اورد على هذا الدليل ايضا ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن في احتمال تقييد بذلك
لجواز ان لا يجوز العمل بالظن مكان حكم حصل العلم به من جهة الاجماع بحكم به وما لم يحصل العلم به حكم فيه باصالة البراءة

لكونها



لكونها دليل الظن ولا اجماع على وجوب التسديد بها بل لان العقل يحكم بان لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم بذلك وهو يحتمل اعتباره دليل
تحصيل العلم فيه انتهى الامر ان فيه حكم العقل براءة الامر عدم وجوب العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا
بخصوصه حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاد فيقدم عليها بل الذي نامر حكم العقل بعدم ان يدع علينا ما لم يحصل العلم
لنا ولا يكفي الظن به ويكون ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا يعتبر المحصل العلم بحصول الوجوب وكان شيئا
مسلم مع كمال الجمعة خلافا لخطب حيث ادعى حكم بعين ان تركه بمقتضى الاصل المذكور وانما لم يكن مندوبة كما يجب
بالتسمية ولا اختصاص بباقي الصلوات الاخفاتية الذي قال بوجوب كل منها قوم ولا يمكن لنا قول التسمية واجبة في الاذان
باصالة عدم حكم بالتخيير فيها الثبوت اصل التسمية وعدم ثبوت خصوصية الجهر والاخفات فلا مرجح لنا في تعيين منها او على
هذا فلا يتم الدليل المذكور لان لا نعمل بالظن اصلا اقول وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان قوله وما المحصل العلم بحكم غير
الخاص ان اراد من عدم حصول العلم الاجمالي ايضا فهو كذلك بخلاف المفروض وان اراد من عدم حصول العلم التفصيلي
فيمكن عدم العلم التفصيلي لا يوجب البراءة مع ثبوت التكليف بالجملة سيما مع الذكر بلا تبيان به وان باقي المحتملات يجب
الفورية ولا استطاعة وقيل لا نسلم العلم الاجمالي بالتكليف بغير الضروريات في امثال زماننا بل انما نكلف بما هو المعلوم بالضرورة
والتفصيلات قد لا تظهر التكليف بغير الضروريات يقينا فانا نعلم بالضرورة ان في الصلوة واجبات كثيرة علينا غير وجوب
منها ضرورة مثل وجوب الركوع والسجود ايضا سيما انا لا يمكننا معرفة تلك التفصيلات الا بالظنون وايضا
الضروريات اعني بها ليست غالبا لا يمكن الاشتباه الا باجتهادها كالحكم بين المسلمين وقطع الدعاوي ثبت وجوب مثلا الضرورة
اما لا اجماع ولكن معرفة كثيرة ذلك يحتاج الى الظنون التي تحتمل على اكثر الفقهاء غاية الامر حصول القطع في كثير بالاستبصار
على المدعي والبينة على من انكر لكن معرفة حقيقة الدعوى والانكار والتمييز بينهما ومعرفة حقيقة الشهادة ان رجل او امرأة او
او مشهود او يشترط فيه العدالة ام لا وان العدل الذي نبين وباي نحن يثبت وان الحكم او نحن الموجود ذلك مما لا يحصل
لغير الا باستحال المظنون كما لا يخفى على من ارتبط بالفقه قليلا فضلا عن المتدرب فيه وهكذا جميع ابواب الفقه من العبادات
والمعاملات والاحكام فمن قال امر يكون الاجتهاد علما عليه ضرورة او بالاجماع في تحصيل الفقه فقد تعاطى ولعله ذكر هذا في مقام
الجدال والترقيق في نفس الدليل وانت خبير بانه لا يجدي له وما ثانيا فلان قوله لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف الخ وهذا
اول الكلام بل ان حكم العقل انما هو الذي يدل الحكم المطلق ان الظن فان كان كذلك فهو يكون مقتضى اصل البراءة فيطيعا
واما الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين من العقل والنقل سيما اكثر مفصلها في الجملة كما لا يخفى
وقوع النفي وما يعرض وقد الشرع فالعلم بان غيرها اجمالية بعنوان اليقين يشطا عن الحكم بالعدم فضلا عن الحكم كما لا يخفى
سلمناه ايضا ولكن لا نسلم حصول القطع بعد ورود منع ضرر الواحد الصحيح في الامر وان اراد الحكم الظني كما يشعر كلامه
ايضا سواء كان بسبب كونه بذاته مفيدا للظن او من جهة مفيدا لها الزائد ايضا ظن مستفاد من ظواهر الاخبار

وكالآيات التي لم يثبت تخصيصها بالخصوص مع انه مضمون بعد ورود الشرع ثم بعد ورود مخصص الواحد اذا حصل من خبر
الواحد الظن اقوى ضرورة انتهى الثاني ان قوله وبالجملة ان اريد عليه انما عموما لا يفيد الا الظن وان كان سندها قطعيا
بل هو ظاهرة في غير الفروع وحمل عموم ما دل على حجية ظاهر القرآن ما نحن فيه ممنوع لانه ان كان هو الاجماع فيما نحن فيه
اول الكلام وان كان غيره فليس الا الظنون الحاصلة من الاخبار وان فرض التواتر في تلك الاخبار فقد مر الكلام في الاستدلال
بها وايضا لان قوله ادعى بجواز تركه مقتضى الاصل فيه ان ذلك لا ينطبق على ما ذكره اذ المفروض ان رجحان
غسل البصرة يقيني ولكنه مردد بين الوجوب والاستحباب لا شك لما ذكره من الحكم بجواز الترك باصل البراءة اذ اصل البراءة انما يراد
نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلائم ما ثبت بيننا من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا معنى
ترجيح احاديث الاستحباب على احاديث الوجوب بسبب الاعتضاد بالاصل ولما الحكم بسبب الاصل ان الرجحان الثابت
بالاجماع والضرورة لا بد ان يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي فهذا يتم الاستدلال باصل البراءة على الاستحباب لو وجد
موقوف على تجويز هذا الظن وبالجملة الجنس لا يتناول بدون الفصل والثابت من الشرع اصلا امرين واصل البراءة لا ينفي الا
المنع عن الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الاصل في نفس الوجوب فتخطئة في نفس الامر فهو ينفي المنع من
الترك واصل البراءة فلا يجتمعان اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء فصله واصل البراءة نفي المنع عن الترك لا الوجوب كما ان الثابت
بالاجماع في نفس الامر هو الاستحباب فكيف يحكم بالاستحباب نعم يصح ترجيح الحديث الدال على الاستحباب على الحديث الدال
على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة وهذا ليس مراده قطعا وانما المناسب ما ذكره من المثال هو ان جاز في نفس الامر
عدم وجوب الجزم مثلا لان ضم الواحد الى الواحد مع ذلك اجماع المنقول الدال على ذلك لا يجوز فيه ولا اصل براءة الذمة من وجوب
الاجتناب وحينئذ يجاب عن ذلك بنظير ما قرر من منع مسمى الجزم او النفي باصل البراءة مع ورود الخبر الصحيح وما ذكرنا
ظهر ان حكم غسل البصرة نظير الجهر بالبسملة والاخفات على ما قرر والحاصل ان الكلام فيما كان خبر الواحد اصل الظن في مقابل اصل
البراءة وعلى غسل البصرة الحكم بمطلق الرجحان القطعي الحاصل من الاجماع والتوجيه من الاخبار الواردة فيه في مقابل اصل البراءة
فتأمل انتهى لا يكون سندا وحينئذ اقول ان اراد ان هذا التخيير الواقع هو في معنى اصل البراءة في مقابل الدليل الظني وهو
مقدم عليه فيه اذ بعد ملاحظة تعارض دليل الظني لا يبقى في مقابل اصل البراءة تحقق انه ظني ولا اقول بل يرجع
الكلام حينئذ الى مثل هو بيان اصل البراءة فيها لا ينفي فيه وما بعد تنزيل الاوقات والاحتياط وهو لا يقول به المستدل
ايضا لا يقول به وان اراد ان هذا التخيير انما هو في العمل بما يختاره من الظنين على فرض اختيار كل منهما يصير واجبا
عليه فلا معنى لاصل البراءة مع نظير التخيير بين الوجوب والحرمة لان الفرض ان القول بالحصر في وجوب الجهر
وجوب الاخفات وان احدهما ثابت في نفس الامر جزما لان الاصل عدم وجوب شيء والدليل الظني دل على وجوب احدهما
فيتخير واصل البراءة ينفي ثبوت التخيير انما يثبت حكم البراءة في التخيير في الرجوع الى الدليلين او الظنين بين التخيير في اختيار

اصل

اصل الواجب ان يكون تخييرا في اصل المسئلة كما هو الاشارة اليه مرارا اذا عرفت هذا ظهر انه لا مانع من العمل بالظن وان تعذر الا
باجتهاد الشارع بحرمته وثبت حجيته بدليل القياس والاستحسان ونحوهما لعموم بقوله الظن والمعيار هو الرجحان
والظن فاذا حصل الظن به لو لم يجز الواحد اكثر مما دل عليه اصل البراءة وغيره وعدم عدوله الى ما ليس من قبيل الاصل الشارع بما
من الظنون كشهادة العدلين لا من حيث انها ناقلة ان ما ظن الحكم لا من حيث الظن الحاصل بها كالفتوى والاقرار وغيرها
الثاني الظن يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو جمع بين الباطلين ذكره العلامة في النهاية وغيره وتوضيحه
ان لفظ الترجيح في قولنا ترجيح المرجوح يحتمل الاعتبار ولفظ المرجوح عبارة عن القول بان الوجوب حكم الله الواقعي مقتضاه
والراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله وما دل العمل بمقتضاه وبين الاتفاق في لفظ الراجح والمرجوح هو ان يجعل
اختلافه على الراجح والمرجوح لا يجعل كون الظنون المصطلحة الواجبة الى العمل كما هو المصطلح في لفظ المرجوح والمرجوح في تركيب
ترجيح المرجوح وترجيح المرجوح المصطلحين عند زاعمه في ان الترجيح بلا مرجح محال وحاصله ان ترجيح المرجوح وبالجملة
الظنون والعمل بالموهوم مرجوح عن العقل والنقل والعمل بالراجح حسن ورجحان الاول ليس الا الوهم
وهو خلاف الثاني ولا يجوز ترك الحسن واختيار القبيح واورد على هذا بانه انما يثبت وجوب الاتباع والعمل لا دليل عليه
من العقل ولا من النقل اذ العقل انما يدل على ان الوجوب الاتباع والعمل بحسب اعتبار الراجح وثبوت وجوب الاتباع لا يحكم
به العقل واما النقل فلا دليل على وجوب الاتباع عند عدم القطع بالحكم والاجماع الذي ادعوه على وجوب الاتباع على
المنقول فيما نحن فيه تم الاخبار بعد الفحص بعض قوم في اعتضاده كالاجماع بما نحن فيه في ان ويحتمل بوجوب التوقف
او الاحتياط حسن فضلا بعض القطع اقول حصر الايراد في جانب المقابل من الايراد المتقدم في الدليل الاول حكما الاول
فلا نفرط وانه قد ابطل العمل باصل البراءة لتعذر بطلان التوقف والاحتياط اصلا والى هنا اقول كما لو لم وجوب العمل بالظن
الى الضروريات اول الكلام وبالجملة عدم من طرح الاخبار مع ان طرح جزء ليس بمحذور عند الاخبار وبين ليس الا الظنون
بعد ان الظنون هنا اصول الدين سلمنا لكن المحذور يجاب الاتفاق وعدم ان الاخبار قطعية ولم يعلم القطع في جانب
الوجوب فان وجوب الاختلال في تنهار سندها وحجية الموجبة لعدم الوثوق بها وفضلا عن حصول
الظن منها ينطق عن البيان وقد اشرنا اليه سابقا وسيتضح ايضا لا دليل على حجيتها اذ الايمان على فرض تسليم ولا تنهار
لما من ظواهر القرآن وقد عرفت حال الجامع ان اثر الخبر ظاهرة في التقصير واثر الثناء معلوم بما علم لا يرب اذ لا وجود
ظن اقوى من الظن الحاصل من جنس الواحد لا يجوز العمل به وما لا اجماع فلو لم يثبت على حجيتها مطلقا في جميع الاحوال
والازمان خصوصا فيما نحن فيه فان ظن اقوى منه لا يثبت الاجماع على جواز العمل به في زمن الصحابة والتابعين
ويكفي في ثبوته مطلقا لعدم القول بالفصل لانا نقول اولا لم يعلم الاجماع على عدم القول بالفصل بل بعضهم مسلوا
عن ثبوت الاجماع الى الصدر الاول فتفرقت بين الزمانين وثانيا ان الاعتماد على الاجماع المركب انما هو اذا لم يعلم مستند

للجمعين ونحن علمنا ان مستند الجمعين من جانب القول بالتخيير هو الاتيان ولا اجماع وقد عرفت حال الاتيان واما
الاجماع فلم يثبت الا في السن الاول ولا معنى حجية للمتنازعين بعدم القول بالفصل لا محل شمولهما كالاجماع المركب اذ تحقق
ذلك التصريح انما هو بهذا الاجماع البسيط ولم يتحقق الا في هذا القدر فليفهم مما ذكرت وبالجملة عدم امكان القطع في الغالب
في امثال زماننا غالبا مما لا يخفى انكاره في جميع الضروريات والضروريات لا يكفيها كما اشرنا اليه العمل بالتوقف لك
الفتوى بالتوقف ايضا يحتاج الى دليل يفيد القطع فان شكوا فيه الاخبار الدالة على ذلك عند عدم العلم بتعارض تلك
الاخبار لا يفيد القطع كما بينا العدم توارد تعارضها وتعارضها دل على اصالة البراءة ولزوم العسر والحرج ولو من ترجيح تلك
الاخبار بعضها لا يرتب اثر ترجيح تلك ايضا مع انه قد لا يكن الاحتياط في العمل ولا التوقف كالوجدان الذي يحتمل ولا
يقتضي الاحتياط اعطاءه لاحد دون الاخر او كان بين بعضهم فان قلت انا لا نتوجه الى في العمل ولا نحكم به
لاحدهما في الفتوى قلت تعالى قد يوجب الشاق فكيف تحتمل بان تقول ان الله تعالى يرضى منك بذلك وان شئت
دقت على ان دليل عدم العمل متحقق واما لا يجوز العمل على مقتضى الظن الحاصل للمجتهد وترك الفتوى وترك العمل ايضا
يحتاج الى الدليل فلعل الله يعذرك على عدم الاعتناء وعدم العمل بالظن لم يثبت من اولها بحيث يجيء ان الشارع
المظنون في تلاف مال اليتيم وتعطيل الامر والزام العسر والحرج قلت بناء الامر جهة التقريب فنقول ان المشهور
بين اصحابنا ان لكل من اولاد الابن واولاد البنت من مال الجد ما نصيب من يتقرب به فالثلثان لاولاد الابن والثلث
لاولاد البنت خلافا للسيد ومن تبعه حيث يجعلون الجميع مقام اولاد الجد فيقسمون بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ثم
بعد اعتبار الفرق بين اولاد الابن واولاد البنت يجعلون حصة كل واحد من الفريقين بينهم للذكر مثل حظ الانثيين
ولا يلزم ما هو الاشهر فان جعل الشهرة حجة لهم ولا يلزم ان موقف المال ويحتمل الايتام من الجميع والمسئلة
لا اخبار الواردة في ان كل واحد من يرث نصيب من يتقرب به لا يعطى الا كل واحد من الفريقين نصيب والدهم وكما
كفيه التقسيم بينهم بانصبائهم والعمل بعموم الزيادة حكم الله في اولاده كما ذهب اليه السيد ومن تبعه فهذا يوجب الرجوع
الى قول السيد في الاصل ما نرى تفسيره لم يكون الاولاد حقيقة فرق والصلب انما هو مطلقا يترتب لا يجتمع غيره منهم فلا يدل
للاضطرار من هنا من بيان دليل اطلق على جواز التنقيح ولا احتياط وان شاء هم ايانا سبيل الاحتياط اذا كان الفريقان
كلاهما ايتاما صغارا فقراء لا حيلة لهم في التعيش الا الاخذ مالهم من المال من سلك سبيل الفقر والطمع على الحاضر وعاش
الناس ولا طاقة لهم الخلاف ومقتضيا تهم التناقض وتتبع الاد ترو منه احد ما يلي من الدامل وبين ما حق
التهوف ومعرفة الفرق بين زمان العلم وغيره لنا نرجع ان ما ذكره الاخباريون محض كلام بلا حاصل ولو فرضنا
في مسئلة قيام الشهرة في احد طرفي المسئلة ويخير واحد في الطرف الاخر من دون عامل او يرجع عامل نادر فعلى
الاخباري ان يثبت ان ادلة تجيز جنب الواحد ايضا مثل هذا المقام فلا يجوز العمل بالشهرة فان قال لا اقول بنفي العمل

ولا يجوز



ولا يوجب بل التوقف والاحتياط فاقول كيف تصنع فيما لا يمكن ذلك فيه بل اقول انه هكذا ما هو بمنزلة السر لهذا الطاعن
الظنون في امثال ذلك وجوز العاقل البصير لا بد ان يلاحظ مصالح طرفي الفعل والترك في كل ما يريده ولا يقتصر على
احد الطرفين ولذلك اكثر كثيرة من الاجتناب عن مساواة ما من الناس لكون غالبهم ويتحرزون عن التجاسات فان الاحتياط
عن النجاسة حسن لكن الاجتناب عن كسر قلوب المؤمنين وتضييق الامر والمفاسد المترتبة على ذلك مما ليس هنا مقام عدمه
ايضا حسن لا احسن ولكن الاحتياط في الفتوى والعمل حسن لكن ترك المعروف وغاشية الملهوف ودفع المفاسد وقطع
الرعاوس بين الناس والاصلاح بينهم ايضا حسن بل احسن وهكذا ما ذا ورد عليك مسئلة تردد امرك بين ان تحكم فيها
بما ادى اليه ظنك وان تحتاط كما تحتاط في الفتوى والعمل الظن من جهة ما ذكرت من الايات والاخبار الدالة على حرمة
العمل بالظن وتتركها فتسقط من الرجال غير فتذكر ايضا ما ورد عليك من الايات والاخبار الدالة على ان المعروف
والاصلاح بين الناس وانه لا حرج في الدين ولا عسر ولا ضيق وان التسبيب لتلف الاموال والنفوس وتعطيل احكام الشرع
مذموم وعليك ان تحتاط من ان يكون ذلك من جهة الى وسوسة وتسويل الشيطان فان الشيطان ايضا ترصيص ما تعلمها
عليك لا يعلم تعرف الصلحاء والعباد الاتقياء انه يوسوس في احكام النجاسات وغيرها العباد ان الى ان يجعل الانسان مناديا
عن طاعة الله ولا يتورع لها الانسان ولا الاجتناب عن المحرمات الظاهرة وحقوق الناس وغيرها فان الوسواس يحصل
عن الظاهر الفرق بسبب اعتقاد قدرة النجس ولا يتعاطون ابدا من اكل لحوم السوق مع ظهور ان اكثر البرايس مما لا يعتد على
دينهم وتقويهم بل ولا يدرون كثيرا منهم مسائل الذبح والتذكية فلعل اكل لحوم الميتة فالاولى ان يكن لا يجتنبون عن اكل السكر بل
ولبس منسوجات اهل الكفر مع ان الغالب انهم ملاقيها الرطوبة وكان عدم التنزه عن النجاسة يوجب الهلاك بتمكن
الظالم وهكذا الكلام في فتوى القصاص فربما يظهر الفقيه لزوم القصاص وعيا ما لاجل التحرز عن الوعيد في احكام الدنيا
ويتسى بما ذكره الله في كتابه ان في القصاص حيوة وعن النقل الى حال اولياء الدم مع ما بهم من الوجع وكلام وان تركه
دعا بحسب زيادة قتل الفقيه وغير ذلك بل اقول لك انه ربما يكون ظن اصرحيتا خالفا العمل بالبصيرة الى جواز العمل العادي
ولا يجترى على فتوى القصاص فان مطلقه عن ذلك يجب ان يجاف الله من سوء الحساب وان تقبحت حاله لا يجد تقيه
بالجلاد وعذاب جهنم اكثر فاظهر من حقيقة الامر فكيف يصير الاصل الفرع زايدا على الاصل وبالجملة لا بد من ملاحظة طرفي
الافراط والتفريط اعاذنا الله من الميل الى الطرفين ومنابعة النفس واطاعة الشيطان ويمنع هذا الامر فلا تغفر عما يتبين
عن الترام الاحتياط وتصيره ذلك سببا لتحيرك في الدين والمساهلة في الفتوى فان ذلك ايضا من الموبقات المهلكة من
اعظمها بل عليك الاقتصاد وبذل الجهد والوسع ثم العمل على مقتضاه الثالث ان محاذرة ما ظن الجنس وحكم الله
ملتزم الضرر ودفع الضرر المظنون واجب ورد بمنع ان محاذرة الظن بمظنة الضرر لان علما ابو حنيفة نصب الاكثر
من الشارع على ما يتوجه التكليف به يوقعنا الضرر بصدق المخبر مع انه مفروض برواية الفاسق بل برواية الكافر فان

الظن يحصل عند خبره ولا يمكن ان يقال انه خارج بالاجماع لان الدليل العقلي لا يخص بسبب مخاصم ولابد ان يكون مطرادا ودفع
وجوب دفع الضرر المظنون بالهوا على الاحتياط وعلى تقدير التسليم فانما يسلم في العقليات الصرفة المتعلقة بامر
المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاشر فان العقل يستقل بمعرفة حكم العقليات الصرفة المتعلقة به دون الشرعيات
اقول لعله المستدل انه اذا علم بقاء التكليف بضرورة واحتمل طريق معرفة الحكم الشرعي في الظن فيجب متابعته ولا يجوز
تركه بان يقال الاصل براءة الذمة عن هذا التكليف اذ ما ظهر حراما او واجبا فيظن ان الله تعالى يؤاخذ على مخالفته وظن
المؤاخذة موجب لوجوب التحرز عقلا ولا وجه لمنع ذلك وما ذكره من السنة فيه ان وجوب نصب الامام القاطع
بالخصوص على الشارع ح ثم وجوب الكلام الاتي ان الامامية تقول بوجوب اللطف على الله تعالى ونصب الامام
لاجواء الاحكام والحدود ورفع المفاسد والاصلاح بين الناس واقامة المعروف ومع ذلك فقد غيب عن الامة وان
كان بسبب ظلم ظالميهم وكان ان المجتهد نائبا عنه بالعقل والنقل وكان اتباعه واجبا كاتباعه فلكل مجتهد
تقليد دينهم ونوابهم نائبا عن نبيهم بل كان يجب ان يكون الامام عارفا بجميع الاحكام بحيث لو احتاج الامة
اليهم بها وان لم يكن محتاجة بالفعل اليها فكذلك يجب على المجتهد الاستقصاء لجميع الاحكام بقدر طاقته لينوب اجتهاده عن الامة عند
احتياجهم وان لم يكن فعليته الاجتهاد واجبا ولا ريب انه لا يكون له تحصيل كل بالتيقن فانه ظاهر فيه ولما لم يمكن
اثبات الحقوق بحجية اخبار الاحاد وظواهر الكتاب في زماننا لما اشرنا سابقا فانما يتم الامر حصول الظن بحجيتهما ان لا اعتماد على
اصل البراءة فيه عرفت حاله وكذلك التوقف والاحتياط مع عدم دليل عليهما نعم اذا فرض عدم حصول الظن للمجتهد في مسئلة
اصلا فيرجع فيه الى اصل البراءة لا يقال انه يلزم على حصول التخيير ويرجع ما لعله الدليل الى الدليل الاول لانا نقول
لزوم التكليف ما لا يطاق في معرفة الاحكام لو لم يجعل ظن المجتهد ومرجع حصر الدليل الى ان نزاع العمل بالظن يوجب الظن
بالضرر فهو ممنوع وبدليل الفاسق فيه ان عدم جواز العمل بخبر الفاسق اذا ادى الظن اول الكلام اذ الشرط
الضرر مصرح الاداء والاستدلال بالاية غاية الظن ولم يحصل العلم بحجية هذا الظن كما مر مع ان النهي مع جواز العمل
بخبر المجتهد عن الكذب وان كان فاسقا بجواز وجه ولا ريب ان ذلك من القرائن الواضحة القرائن الخارجية ومع ان المجتهد
يتمكن جواز العمل بالخبر الضعيف المعتضد بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا يفيد الا الظن وغاية ان يثبت حجية هذا
الظن بما ورد من الاخذ بالمشهور بين الاصحاب وهو مع انه قد يعارض بخبره من المرجحات الظن حاصل من خبر الواحد بل من
الترجيح الحاصل بين مختلفاتها وقد عرفت حاله والحاصل انا ان لم نقول العمل بخبر الفاسق فانما هو لاجل عدم حصول الظن
بل وحصول الظن بعدم كذب الفاسق وان حصل الظن به وهكذا الحال اذا اورد النقض بالقياس ايضا لان نقول ان الواجب
على المجتهد العمل بمقتضى ما يؤدي اليه الظن ما لم يحكم الله من الاله النقل سنة ولم الاخبار الفاسق مثلا او القياس مثلا وهو
اما لانه لا يفيد الظن وذلك هو علة منع الشارع عنهما او لانهما مستثنيان من الادلة المفيدة للظن لا ان الظن الحاصل





منه مستثنى من مطلق الظن وهذا الكلام يجري في الوجه الاول ايضا لان تجويز ما لا يطاق اذا اقتضى العمل بالظن بعد انسداد
باب العلم فلا معنى لاستثناء الظن الحاصل من القياس ونحوه لان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم موجبة لاداء
الشرعية بالظن المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن بعد تحصيل وقطع النظر عما يفيد
الظن الاقوى فالجواب ما يدل على مراد الشارع ولو ظنا ولكن لا موجب انه يفيد الظن لا انه يوجب جواز العمل بالظن المخصص
الاصل وهذا المعنى في بل الاستثناء فهو ان العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع لا القياس
واجد ومنع القياس من الدين فانه قارن باقي الادلة المفيدة للظن مع تغير الظن النفس الامري ويلاحظ الاقوى والضعف
بالاجتهاد ح ظن ضعيف بالاقوى يصير ظنا اولا ضعيف وهكذا ولكن ان يقال ان مورد القياس لم يثبت انسداد باب العلم
بالمستثنى بمقتضاه فانا نعلم بالضرورة من الشرع جواز العمل على نوع القياس فيعلم ان حكم الله غيره وان لم نعلم انه
فيما هو فيه تعيينه يرجع الى يا بالادلة وان كان فيها عين مؤداه فيتامل فانه يمكن منع دعوى بل الظاهر من القياس حتى
في موضع لا سبيل الى الحكم الا به فان قلت لو لم يحصل الظن فيجب العمل بمقتضى انسداد باب العلم حتى القياس ايضا فالناس في العمل
من لزوم تكليف ما لا يطاق فيه فان قلت باصل البراءة ح فلم لم تجوز لا قلت الناس ح هو الناس حين تعارض الادلة
ثم يجمع بينها مع وجود كلا الادلة المعلومة الحجية ويتوقف في الفتوى او يفتي على اصل البراءة وكذلك في الفتوى الغير العلم بالحجية
اذا تعارضت او فقدت فيتوقف او يعمل على اصل البراءة وعدم جواز العمل باصل البراءة اولا لان الثابت من الادلة جواز
العمل عليه موقوف على اليأس عن الادلة بعد الفحص كما يعتبر العمل عليه بعد اليأس عن الادلة الاختيارية فكذلك
فالادلة الاضطرارية فان قلت ما ذكرت من منع تعارض الادلة بعد انحصار العمل في القياس مثلا وغيره من الظنون التي
لم يثبت حجيتها بالخصوص ايضا يمكن منع بقاء التكليف ح ايضا قلت ما دل على حجية العمل بالقياس او غيره من الظنون
ايضا ليس اقوى دلالة من ادلة اخذ من ادلة ما دل على بقاء التكليف الى حد لا يبقى غاية الامر عدم الوجوب فالدليل
على الحجية ضمنا لا بالخصوص ايضا بل

بعلم ذلك بالاضطرار لجلالة العرف والعادة علما وجعل لنا فان لشارع اكتفى في المعاورات مع اصحابه بحصول الفهم الظني بمعنى
الكتاب ايضا والسر في ذلك مع ان الحق عند اصحابنا اصولية الخطاب وان حكم الله الواقعي واحد في نفس الامر وان عذر
الجاهل في الجاهلين ولا ايمان بالله هو اصل التوحيد وجمع الامر والانقياد والتسليم ولا انقياد وتوطين النفس على تحمل
المشاق الواردة من قبله تعالى لاحكام الشرعية وان كانت من الامور الحقيقية المتاصلة الا انها من المصالح النفس الامرية
لكن الجهل في اسبابها هو الابتلاء ولا امتحان وتقوية الايمان فيجب الامتثال بها والتقرب بها من جهة انه اطاعة فاذا
لم يكلف من جانب الشارع بها علما بنفس الحكم وامتثل به فهو جامع للسعادتين اعني الفوز بالمصلحة الحاصلة
من الفوز بالمصلحة العامة التي هي نفس الانقياد والانقياد والاطاعة فانهم من ماطيا على مقتضى عبادة لسان الفهم
الذي انزله الله الكتاب وبعث الى رسوله عليه وعلى آله وسلم المصلحة الخاصة لكنه اراد المصلحة العامة بل هو من المصلحة الخاصة
ايضا لانه لا يخلو عن الاجر وفائدة العمل لحصول الانقياد بذوقه ايضا وبعد ولا اضطرار هذا الفهم مع ما يذهب
انه كيف يجمع هذا مع القول بكون الاحكام ثابتة في نفس الامر في كل يجيء على نهج مستقر ثابت وان التصويب باطل
فالحاصل ان المقصود بالذات من الخطاب وان كان حصول نفس الحكم النفس الامري لكن يظهر من جعل الشارع مناط
تفريع الظن بالالفاظ الذي جرت عادة الله فيها لا يبعد البتة في الاعلى اجراء هذا الظن ويكتفي به عما اراده في نفس
الامر ولا نرضى فالمصلحة ايضا كما عرفت فهذا الظن عاملا يجتمع وهذا هو الذي اتفق العلماء على حجيته من دون خلاف
بينهم قائلين ان الظن في موضوعات الاحكام من مباحث الالفاظ وغيرها حجة اجماعا ثم ان هذا الكلام الى غير المشافهين
المشاركين لهم في التكليف مقتضاه فان كان نظر بعضهم ان مراده الواقعي صار يقينيا لهم وحينئذ انه اراد الله
لا غير فلا كلام فيه ايضا وان كان نظر بالنظر بمعنى ان حصول فهم العلم بان هذا هو لفظ الشارع فالى شاء الحق في ان
الظن الحاصل لهم من هذا اللفظ المنقول الصدور حجة عليهم ام لا فنقول ان هذا اللفظ على ضربين قسم يحتمل ان يكون ما
يرجع فيه الى الدهر والاستشارة من كتب الجهات المصنفين وقسم لا يقصد به ذلك بل انما قصد به تفهيم المخاطب
وان كان خروجه ايضا مشاركين لهم في اصل الحكم فاما الكتاب العزيز فهو وان كان يكون من القسم الاول
وحينئذ لا يتاتى ان لم نقل بعموم خطاب المشافهة للغائبين كما مقتضاه في محله لكنا نقول ان الله تعالى يريد من جميع الامة
فهم الشرع وغيره والعمل على مقتضاه خلافا للاخباريين كما بيناه سابقا فيكون هذا الظن ايضا حجة بالخصوص لان الطريق
الوقف والعادة في تاليف الكتب وارسال المكاتيب والرسائل الى البلاد البعيدة سيما مع الفقر الاشد وما يشاء الاصطلاحات
يقتضي ذلك فان المصنفين واهل المكاتيب والرسائل لا يريدون ممن يبلغ اليه كتابهم الا العمل على مقتضاه
بقدر فهمهم ووسعهم فالذي يجب على الله ان يكتفي عما يفهم من كلامه ما بيننا اولا وكان لم يثبت ذلك ثبوتا
على الاحتمال ان يكون الكتاب العزيز من باب القسم الثاني سيما الحكايات الشاهدة منه وسيما ما اشتمل على الاحكام الشرعية

ولا ينافي



ولا ينافي ذلك تعلق الوحي بنبيه ص ابن الوحي ايضا بحصول الاعجاز وسائر الفوائد مع ذلك ايضا فان قلت ان الجماعة
المتقين وغيرها مما دل على الحرص على كتاب الله تعالى يفيد ان الكتاب من القسم الاول قلت اولا ان اخذ الكلام الى
نفس الاخبار ونقول ان الاستدلال بها انما نحن غير موقوف على ان يكون تلك الاخبار من قبيل القسم الاول لانه من باب تحجير
لخطاب الشفاهي مع الاصحاب وثانيا ان لا نقطع ان يكون الحق الذي لا ثمرة للسير الى المشافهين وهذا المعنى كما ذكرنا
الفرع من الاخبار يبين في دلالتها وان كان خلاف الظاهر فان غايتها الظن بكون جواز العمل بما يظن من جهة انه الكتاب جائزا
لهم ولا دليل على تحجير حجية الظن ويمكن ان يكون المراد تمسكوا بما ذكره الاصحاب وان كان خلاف
الظاهر وان سلمنا ان تعاضد تلك الاخبار بعضها ببعض مع ان ثمرة ربيته بعيد القطع بجواز العمل فلا ايضا لا
يفيد الاجماع العمل في الجملة واما الوجه الاول فهو من ظاهر الكتاب من جهة ظهور الواحد وغيره من الادلة التي لم يثبت
حجيتها بالخصوص فلا قطع لوجوب العمل على ظاهر الكتاب حتى واما السنة المعلوم الصدور فرضية فيحتمل ضعيفة ان يكون
مثل المصنفات والكتائب ولكن لا يظهر ان يكون المراد منها تفهيم المخاطبين وبلوغ نفس الحكم الى من سوى المخاطب
تبليغ ومع ذلك فلا يعلم من حال الرضاء على ظهر الغير المشافهين حتى يكون ظنا معلوم الحجية وهذا هو القول الذي
يمكن ان يقال ان الظن المعلوم الحجية ولما اصل البراءة فهو ليس من الظنون التي علم حجيتها بل هو من الادلة الظنية كما
اشرنا وسنشير اليه في محله واما خبر الواحد فقد عرفت انه لا دليل على وجوب العمل به اما دعوى الاجماع وهو على فرض
تسليمه لا يثبت الا حجية في الجملة وفي زمان خاص وفي نوع خاص اذ حجيته في الاعصار المتاخرة عن زمن الصحابة غير
معلوم وبتلك القدر المسلم من جواز الواحد العادل والمسلم من العادل المعلوم العمل الى المسلم والم يعارضه فتوى
لم يعارضه اضعف منه اذا كان معمولا به او هو مجبور ولم يسقط السماع من المعارضات والاشكالات في طريق الشارع
وغيره والمس هنا محل البسط وقد اشرنا الى بعض في مباحث المخصص وغيرها ولكن هذا السماع يعود الى كيفية الاستدلال
من الكتاب من الكتاب والسنة المتواترة ايضا باعتبار حصول العلم بالمخصص والتقييد بالنظر الى العمومات في الجملة واحتمال
ورود هاتين ما لم يطلع عليه يجب البحث والتفحص الى ان يحصل الظن بعدمه كما مر في محله ثانيا انهما من باب الخطابات
الشفاهية المقصودة منها تفهيم المخاطبين واحتمال ان يكون معهم من القرائن ما يفيد ان المراد خلاف ظاهرها
علم في كثير من المواضع بالاجماع وغيره واحتمال ان يكون من هذا الباب ايضا يكفي وثبوت اشتراكنا معهم في اصل التكليف
بالاجماع لا يوجب اشتراكنا معهم في كيفية الفهم من هذه الادلة وتوجه الخطاب الينا ولا اجماع على مساواتنا في العمل
بالظن الحاصل منها لنا فالحاصل ان العمل على مقتضى الظن المعلوم الحجية مجمل وكلام لا يحصل به الفقر فيه وحصول
العلم بشاء التجزي والتفصيلات المجملة كيف يمكن تحصيل العلم بالجزء وحصول العلم بجواز العمل بجميع الواحد الذي علم
كون وجوبه عاما على الجميع المتفق عليه مع كونه معارضا بنوعين اخرجا بما عن السماع الذي لا منا عنها الا بالعمل

بالظن مع انه لا نقل باقتناع وجوده في اخبارنا في معنى غاية الندرة ولا اجماع ولا دليل يقطعي امر بوله على جهة الظن المطلق
من جهة الجماعات كما لا يخفى بمراجع ملاحظة الاختلاف في الاخبار التي وردت في علاج السماع بعد ما ذكرنا الكلام في
الكتاب والسنة المتواترة بالقطع مع غاية ندرة مدلولها وكذلك اصل البراءة وان سلمنا كونها ظنا معلوم الحجية اذ العلم بحجيتها
مع وجود خبر صحيح يفيد ظنا اقوى منه ولا يلزم الجزم ودعوى الاجماع على حجية احتمال فيه ظن غير مسموع ومن اصل الاجماع
لا يفيد لنا الا الظن لو ثبت فبصورة حال الظنون المعلوم الحجية عند نا على حال الفرض لا احكام المعلومة اجمالا بالضرورة من الدين
فكما ان العلم الاجمالي بنفس الاحكام لا يفيد في التفصيلات فكذلك العلم بجواز العمل بالظن الاجمالي في استفادتها لا يفيد
فيما اذا العلم بجواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة او مع خبر الواحد في الجملة ايضا مع عدم العلم بحجية ما يستفاد
منه استقلالا بضميمة ما لا مناص لنا عنه في علاج الاختلافات الحاصلة من المعارضات الظنية والمحتملة كيف يحصل لنا
فيما نريد من العمل باحكام الله مع كون اصابة العمل بالظن لا يعلم حجيته بالخصوص وليس ذلك غالبا الا مثل من يكلف
في جعل الحرف من عقد فتاسر فطلبوا مع كون الاخرى فيما هو ينفصر ذلك في صيرورة الحجة قطعية او من يحصل
العلم في بعض اجزاء صلوته مثلا مع كون سائر الاجزاء ظنية فهل ينفصر ذلك في صيرورة صلوته يقينية مع ملاحظة
عدم كون الجزء مطلوبا بالاستقلال وغير مقصود منفردا في نفسه ولو فرض ثبوت حكم مستقل من جهة الظنون المعلوم الحجية
مستقلا من دون حاجة الى عنوان في غاية الندرة ونكلم فيما لا يكون ذلك فيه مع ثبوت التكليف فيه بقينا
فثبت من جميع ذلك انه لا مناص عن العمل بالظن لا اما من جهة الدليل كالقياس ولا استحسان ونحوها من جميع ما ذكرنا
ثبت عدم حجية الواحد وهذا هو الدليل المعتمد في اثبات حجيتها ثم قد ظهر لك مما حققنا المقام انه لا فرق بين مسائل اصول
الفقه وفروعه في جواز البناء على الظن وانه لا دليل على اشتراط القطع في الاصول نعم لا يلزم اثبات حجية ظن المجتهد
من دليل قطعي ويستثنى من هو ضمن انه من الاصول الكلامية لا الاصول الفقهية واذا صار ظنه حجة ولا فرق بين
الاصول والفروع وسيجيء زيادة توضيح لهذا في مباحث الاجتهاد والتقليد فلنرجع الى ما ذكرنا ادلة النافين لحجية
خبر الواحد وهو ايضا من وجهين احدهما الدليل على حرمة العمل بالظن لا ما ثبت الدليل حجيته الثاني ما ذكرنا من خاص
الادلة وتمامه في نفي حجية خبر الواحد بالخصوص اما الاول فلوجوه الايات ولا اخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مثل قوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وغيره ذلك فان المنهي الذم
على اتباع الظن دليل على الحرمة وخبر الواحد لا يفيد الا الظن بالفرض والجواب اما عن امر النهي فانها مختصة بالنوع ولا
دليل على شمولها لغيره لمرجع جميع الخطابات سلمنا كون الخطاب شفاهي فلعله كان قرينة قوله على خلاف المقصود من
اختصاصها باصول الدين او ما ينسب الى المسلمين كما يظهر من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض
الظن اثم ومن الادلة المعنى الراجح من العمل بجائز مع ان الاثم لا يخبر الشاعر لنا فانما هو بالاجماع والضرورة

وهما

وهما منتفيان في موضع النزاع وبعد صورة انسداد باب العلم وايضا التمسك بها لا يزيد حرمة العمل بالظن فالتمسك
بالظن الحاصل بما هو ما نفاه نفس الامر وكل ما يستلزم وجوده عدم وجوده محال وقد عرفت فعلم حجية الظن الحاصل من الكتاب
ثم يعرف الكلام بسر وان ليس ثابت في الاصل وعلى فرض الثبوت فلم يثبت فيما كان هذا جنس وامر يدل على حكم بالخصوص
مع ان الاستدلال بالعموم لو كان كلام مذكورة ولو كانت موصولة فلا ينافي جواز اتباع جنس الظنون واما مثل قوله تعالى ان الله لا
يحب كل مختال فخور فعلى خلاف الاصل فان الظاهر من ليس كل انه سور السلب الجزئي واما من ايات الذم فمع انه يرد عليه
بعض ما ذكر فيه انها ظاهرة في اصول الدين بالظن الى سيانها وان تمامات السبب والمحل لا يختص الحظر بالعموم في جميع
الايات لكن ما ذكرنا من الادلة عيضمها لان الخاص مقدم على العام واما الثاني فهو ما ذكره السيد المرتضى ره في جواب
في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاه خلاف ذلك عليهم ودفع الضرورة قال
لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في خلد ريب ولا شك ان علماء الشيعة لا ما يزيدون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها
في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا الذريعة ملتزمو العلم ضروري والاسالبون لا احتياج على ذلك
والتنصيص على ما لا يعلم منهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله بالعمل بخبر
الاحاد ويجري ظهور ما يعلم في اخبار الاحاد بجريه ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وخطره وقال في المسائل الموصلية
في البحث من العلم بخبر الواحد امرين في جواب المسائل البالية ان العلم الضروري حاصل لكل عالم انه لا ما يسر وهو الموافق
بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من
شعار الذي يعتبر منهم كل عالم بالعلم ونحوه في الذريعة على التحقيق بعمل الشيعة بخبر الناس بان الامامية يرفع ذلك وقوله
الثاني علما بانهم لا احاد من الشيعة بل المتاخرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم بما صار الكل عليهم لا يدل
على الرضا بالعمل لان الرضا في حال الاسلام على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك
هكذا اقرار عرفي العام والجواب ضرورة ما ادعاه ولا يحصل لنا العلم بالاجماع الحقيقي على ذلك لو لم يحصل على ضرورة ولا
على هذا الاجماع ويرجع الى العلم بخبر الواحد مع ان ابن ادريس لم الاجماع فانه ايضا لم ينقطع باب العلم والفروض في زمانه انقطاع
كما هو الظاهر المسلم عند في زمان اصحاب الائمة لكونهم قادرين على تحصيل العلم بل ولبعضهم لعدم تمكن كثير منهم من العلم
ايضا ووجود اصحاب الائمة عن العمل باخبار الاحاد لعله كان لاجل كثرتهم والظاهر ان السيرة ايضا كانت متحققة عند
اصحاب الشرع ووجود القرائن ولا امارات حوالك فالانه معظم الضرورة والضرورة من مذاهب الشيعة على العلم والاقرار
الموارد وما لم يحقق فيه ذلك يجعل غير على الاجماع الا ما يتبين في سائر الخاصات يرجع الى التخيير بين الاقوال وانت خبير
بانه لا يحصل لنا سبيل العلم بتفاصيل الفقه بنحو ما ذكر فكيف يكون حالنا مع حال السيرة واصحاب الائمة مع ان السيرة
يكفي بالظن فيما لا سبيل غير الى العلم هذا اذا اردنا اثبات جواز العمل به مطلقا ومع ذلك العلم فيرجع الى تخيير الادلة المحصورة

حجية خبر الثقة في الشبهات الموضوعية وكذا في الشبهات الحكمية ايضا

بانا متعبدين بخبر الواحد مطلقا وانقلاعن الاجماع الذي ادعاه الشيخ والعلامة وحينئذ فبقي الكلام في تحقيق الحق في هذا الاجماع
الذي يظهر في المتتبع من السيد والشيخ ووجه ذلك الخلاف المنفرد على ان انكار العمل بخبر الواحد في الجملة مما لا ريب فيه انه لا يمكن
مذهبا للامامية وعلى خلاف قول اصحاب السيد وابن ادريس في تقديم الوجوه وقد ذكر في المعالم في وجه الخلاف في الدعوى
ان السيد قد كان اعتماده في هذه الدعوى على ما يحكى من كلام اوايل المتكلمين والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم حتى
قال بعضهم باستحالته عقلا وتعويل الشيخ والعلامة تركان على ما ظهر لهما من حال علماء المتقدمين بالنظر والحديث حيث ادعوا
الاجماع في كتبهم واستدلوا بها في المسائل الفقهية واقول الذي هو صريح كلام الشيخ في العدة من تقرير السيد في انكار العمل
بخبر الواحد لكن ذكر انه هو ما ادعاه الخالفون في كتبهم واما ما نقل الذي رواه اصحابنا الامامية في كتبهم وتداولوه بينهم فيقطعون
على العمل به وساعد المعالم بعد ما ذكر في وجه الدعوى بين ما ذكره الذي كتب في الحاشية ان ذلك كان قبل ورود عليه كتاب
العدة ثم نقل في الحاشية في وجه ما ادعاه عن الشيخ واستبعد عن الصواب لان الامامية ما كانوا يعملون باخبار الاحاد
بعد ورود الروايات عن الائمة عليهم السلام لاشتراط العدالة عندهم واشتهارها في جميعهم كما نص في الاصول حتى لا يصدر الخبر الا عن
العمل بخبر الواحد وشرائطه ولكن مع الاستبعاد فان الامامية لم يكونوا عاملين مع المخالفين وكان المخالفون من مذهبهم
جواز وضع الاحاديث كما لا يخفى على من اطلع على طريقتهم ومنها ما اشتهر ان سمرة بن جندب اختلق روايات عن رسول الله
بامر معاوية في اداء ارجاء الفرائض بان ايات انزلت على ملة عظيمة من الناس في شان علي عليه السلام وايات اخرى تتعلق على
موضع عظيم نزلت في شان قاتله وكذا غيره من العرفين بالكذب وما كانوا متحفظين عن التصريح بتكذيبهم ومنع قبول اخبارهم
من حيث انها اخبارهم فقالوا في ذلك مناصا واختلفوا في اجتهاد اعتمد على ان خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شرعا
وتخلصوا بذلك عن تصديقهم من تشهد بتكذيبهم هذا المطلب جوزوا الاشتهار وحق على السيد وقد ظنوا ان ذلك كان مذهبا لهم
في خبر الواحد وان كان من طرق الاصحاب في فروع المسائل والحق ان الغفلة انما وقع عن السيد في التعميم وان العمل باخبار
الاحاد من طرق الاصحاب كان جاريا عن الامامية وعليه شواهد كثيرة لا يخفى على المتتبع المتامل ثم ان صاحب المعالم ذكر
لرفع التنافي بين الترجيحين وبيان الموافقة بين الموجبين وفي الاتصاف انه لم يتضح من حال الشيخ وموافقته في اثر السيد
الا كانت اخبار الاحاد مصاحبة لوجود قرينة العلم وان المعاصرين واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المفيدة
لها متسرعة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر بالتتبع لم ابرهم ثم استقر على ذلك بكلام
المحقق وانت اذا تاملت كلام المحقق تعرف ان هذا الكلام مراحل عن الصواب وكذلك لا شبهة في كلام المحقق لدوقه
غفلته امر لم يكن لعدم كتاب العدة حين تاليف المعالم والحاصل ان في العدة مواضع متعددة من كلامه زيادة وما على
صحة ان الكلام في الاخبار المجردة عن القرائن الدالة على صحة الخبر وصحة المضمون لا حاجة لنا الى نقلها ثم حصل الشيخ
النقل بجواز العمل باخبار الامامية الذي في كتاب المتقدمين الواردة عن الاصحاب سواء رواها الامامية او غيرهم ايضا

اذا كان



اذا كان سببا عن القرائن وهو الذي اختاره المحقق ره عن بعض اصحابنا وان تعبير وان تجرده لذلك لا يوجب كون تلك الاخبار
مفيدة لتمام القرائن المفيدة للقطع بالصدور ربما مع تصريحه في مواضع كثيرة كما قال على ان اخبار هو حينئذ العلم ولا يستلزم
كون تلك الاخبار مفيدة لتمام القرائن المفيدة للعلم القطع لاصحاب الائمة لا يفيد كونها كذلك عند الشيخ ايضا ولا كذلك التنقيح
الشيخ ايضا كما انت تعرف حقا ولكن الحق والتحقيق ان الاعتماد في الاستدلال بخبر الواحد في امثال زماننا على الاجماع
ايضا مشكل لان ما نظر الشيخ وان كان يفيد عموم تجويز الكتب المتداولة لكن لا يفيد عام ولا اعتماد على عموم لفظ الاجماع والمتيقن
في اثبات خبر الواحد دوري والعلم بجواز العمل بجميع الكتب المتداولة غير معلوم فلا يمكننا اليوم دعوى الاجماع على تجويز جميع
ما في الكتب المتداولة مع ان الاجماع لا يثبت لاجواز العمل في الجملة وقطعية تجويز بعض ما في الجملة مع الاجمال والاشتباه ولا
عمل مرتين وعدم الاجماع على العمل بالمتعارف وخصوصا في الجميع والترجيح بالنسبة الى الاخبار وغيرها والاحوط ولا
يخفى ان مع ظهر من جميع ذلك ان ذلك ايضا يعد التسليم تجويزا اجماعيا لا يحصل العلم بتفاصيلها فالمرجع في تجويز خبر
الواحد حينئذ انما هو الدليل الخامس كما اشرنا سابقا ثم ان بعض المتاخرين تمسك بالاجماع الواردة في امرهم عليهم السلام بحفظ
الكتب والعمل بها فلو سلم التواتر فيها فانها ايضا لا يفيد الاجمال كما بينا والله العالم **فائدة** ذكر العلماء القول بخبر الواحد شرائط
جمع الخلل الاول وهي البلوغ والعقل والايمان والعدالة والضبط والتحقيق ان هذه الشرائط انما تثبت جواز العمل
بخبر الواحد من الادلة التي تصريح على القول بجواز العمل به من حيث هو واما اذا كان بناء العمل عليه من جهة انه مفيد الظن
كما هو مقتضى الدليل الخامس فلا معنى لهذه الشرائط بل الامر دائر مدار حصول الظن فح فاشتراط هذه الشرائط لا بد
ان يكون التنبيه على ان الخالي عن المذكورات لا يفيد الظن او لبيان مراتب الظن او لاثبات تحريم العمل بما يخالفه من اشتراط
كالقياس وقد عرفت انه ليس كذلك اذ قد يحصل الظن بخبر الفاسق والمخالف ما لا يحصل من غيره مع قطع النظر عن القرائن
القارنة ايضا وستعرف الكلام في وجوه حرمة العمل بما يخالفه عما في الكثير مع ما عرفت من الاشكال في تحقيق الاستثناء بما ذكره
في استثناء القياس واما تفصيل القول في الشرائط فاما البلوغ والعقل فنقل الاجماع على عدم قبول خبر المجنون المطبق
والصبي الغير المميز واما المجنون الادواري فلا مانع من قبول روايته حال افاقته اما الصبي المميز فالمعروف من مذهب الاصحاب وجمهور العامة المنع حيث لم يكن الاصل وعدم شمول ادلة تجويز خبر الواحد له وربما
يستدل بالاولوية بالنسبة الى الفاسق فان الفاسق خشية من الله ربما منعه من الكذب بخلاف الصبي وغيره ثم الاولوية
اخرى الى القبول انما على جواز الاقتصار بمورده بطلان القياس او لا ومنع الاصل فانا نا او بوجوه الفارق فانا نا نعم
يجوز الاقتصار اما الفاسق ولا يقبل خبره هذا اذا رد قبل البلوغ واما بعده اذا استمر قبله فلا اشكال في القبول اذا
جمع سائر الشرائط وكان قبل الصحابة روايته ابن عباس وغيره عن نقل ابي روايته قبل البلوغ وما ذكره بعض الاصحاب
من ان وجوده الصدوق ما رواه محمد بن عيسى عن يونس هو هذا الوجه لدى الاسلام فظاهر بعضهم دعوى

وقد قال بعضهم ان يعرف من حال المعصوم
العلم بكون الخبر مقبولا
وجوده الكتب والاجماع

كالاجماع على ما ذكرت مستند المجمع لا يتعالى ان حاكم كون سنده بحثا اما الاجماع فيشكل دعوى مطلقا حتى في صورة انسداد باب
العلم ثم يبقى دعواه في تضعيف الظن الحاصل بخبره والحاصل انه يكون الاعتماد على الاجماع وان كان مستندا لا يوثق بخبر
خبر الواحد بالخصوص ولو في صورة امكان تحصيل العلم واما في غير ذلك الا اذا اوجب ظنا الظن واما الاستناد
الى الاية فان كان مستند الاجماع هو ايضا معنى الاية فلا يبقى اعتماد على الاجماع اصلا وان كان المستند امرا اخر غير الاية فغير
ضع الكلام لتوضيح اطلاق الفاسق على الكافر المحض الغير العاصي يجوز وجه صحته والاستدلال بالاولوية لا يوجب منع
فانه قد يكون الاعتماد على الكافر المحض اكثر من الفاسق الغير الكذب ثم يمكن ان يقال لو سلم عدم تبادر الكافر
من الفاسق فلا نسلم تبادر عدم مرفعا يرا الامر الخلف فيحتمل ان يكون الكافر فاسقا ولما كان الحكم معلقا على الفاسق وعلى
اسم لما صدق بعض الامر كذلك كما سنبينه فيشترط بقول الخبر بجوده ولا يعلم الا بالعلم بعدم كونه فاسقا والجهل الترك
قد يكون في كون الشيء من الافراد المعلوم الغرض بمفهوم فقد يكون في كون الشيء من افراد ذات المفهوم معلوما
وهما سيان فيما نحن بصدده ويمكن ان يقال مع تسليم صدق الفاسق على الكافر ايضا لا يدل الاية على عدم قبول رواية
اذا كان فقيرا لان معرفة تفسير نوع تثبت في خبره ولو كان اجمالا كما سنبينه في خبر الخالفين وكيف كان فلا نسلم
بما في حضور جمع العمل بروايات ان كان بعرف غير الرواية المصطلحة مما يحتاج اليه في الموضوعات واما الايات
والمراد به كونه اماميا اثنا عشريا فالمشهور من الاصحاب اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق والكلام غير شامل
ما تقدم بل الظاهر ومقتضى هذا الشرط عدم جواز العمل بخبر الخالفين والا سابر فرق الشيعة وقال الشيخ في العدة يجوز
العمل بخبر الخالفين اذا روى عن الائمة عليهم السلام اذا لم يكن في روايات الاصحاب ما يخالفه ولا يعرف لهم قول غيرها
روى عن الصادق عم انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما رووا عنا فانظروا الى ما رووه عن علي عليه السلام
فاعملوا به واحتج بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني كلهم
من العامة عن الصادق عليه السلام وان لم يكونوا وان لم يكن مذهبهم خلافه فيرده منع تحقق الرواية التي استدل بها الشيخ ومنع اجماع
الطائفة على العمل بخبر هؤلاء لو اريد من عمل الطائفة اجماعهم سيما اذا اريد بعض العامة بروايته لاحتمال ان يراد من قوله
روى اجتهادهم على رواية وما ذكرنا سابقا من حصول الثقة الاجمالي بجرى هذا فيمن فقهاء الاصحاب منهم كالكافي
فان المحقق في المعتبر وفخر في مسائل الناس وكذا غيره واما على الباقي على الدليل الخامس فلا مرجح لما يدل واما
فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية والناووسية وغيرهم فنقل الشيخ ايضا في العدة ان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفهم
ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ان يعمل به اذا كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه متجانس رواية موثوق
به في اماميته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد ولاجل ما قاله عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره
واخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعدهم ولا عبار رواه بنو فضال وبنو

سماعة

سماعة والفطحيون وغيرهم فيما لم يكن مذهبهم فيه خلافه ووجده المحقق بالاصل الى ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء
ولعل ارادة اجماعهم على العمل ولم يذكر الاجتهاد في عمل البعض ولا اعلم الانكار العمل بها واختلف كلام العلامة في
الخلاصة اكثر من قبول روايات ناووسي المذهب مع انه اقرار الايمان في المذهب وقال صاحب المعالم من ان في
قوله الخلاصة استدركه من فخر المحققين انه سأل والده عن ابان بن عثمان فقال لا ريب عندي من قبول روايته لقوله
تعالى ان جاءكم فاسق ولا شيء اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابان كان من الناووسية
اقول ولا ظهر قبول اخبار الموثقين منهم اذ لو قلنا بصدق العدالة مع فساد العقيدة وعدم اطلاق الفاسق عليهم فلا
يجب مفهوم الاية كما سيجيء ولذا لم نقل بذلك وقلنا بكونهم فساقا لاجل عقايدهم فيدل على الخبر منطوق الاية
لان التوثيق نوع من الثقة سيما مع ملاحظة العدالة المخصوصة فان الثقة اما يحصل بتخصيص حال كل واحد واحد من الاخبار
او بتخصيص حال الرجال في جميعه فاذا حصل الثقة في حال الرجل وظهر انه لا يكذب في جميع ما ثبت في جميع الاخبار
الفائدة ولذا ثبت من قدح ظهر ان هذا المخصوص يكفي في ذلك واما على الباقي اما على الدليل الخامس فلا يصح
واما العمل الزيدي والاصل الاستقامة والاستواء فالكبرى الحاصل من تقديم القوي الفقاهة وكسر سورة كما من لعمل
تحصيل الحال ما من الطرفين بحيث يحصل منه مزاج منها عدالة الثقة ما القوة الفاقدة اذا اعتدلت بين طرفي افراطها
وهو الحرارة وتفريطها وهو البلادة يسمى حكم والقوة الشهوية اذا اعتدلت بين الشره والخمود يسمى عفة والقوة الغضبية
اذا اعتدلت بين التهور والجبن يسمى شجاعة وهو اما عرفت القوة ولا يصح بين فيه من المتاخرين انه ملكة في
النفس يمنع من فعل القبائح والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة بعض ما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة بحيث
حاله سواء كانت صغيرة كالتطفيف بحبة او سرقة او مباحة كلبس الفقير لباس الجنود والاكل في الاسواق في بعض الاوقات
والازمان والكاشف عن تلك الكيفية هي الملكة الظاهرة على تلك الملكة بقيا او ظنا او شهادة عدلين والمختار الاكتفاء بحسن
الظاهر وظهور الصلاح وكون الشخص ساترا للعيوب مجتنبا عن الكبائر ومواظبا للطاعات على ما استدل عليه صحيحة سعيد الاعرج
عن ابي عبد الله عليه السلام في حضور الوديعة وكتاب من لا يحضره الفقيه وغيره واما الاكتفاء بظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو
مذهب جماعة من الفقهاء في توضيحه وتفصيل الكلام والخلافات في معنى العدالة والكاشف عنها وادلتها وتنقيحها
وابرامها قد اوردناه في كتابنا التنقيح فالمشهور اشتراط العدالة في قبول الرواية واكتفى الشيخ بكون الراوي ثقة
محترزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وهو من عبارته في العدة فاما من كان مخطئا في بعض الاحوال
او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته مجتنبا لما يكذب فانه لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة
المطلوبة في الرواية حاصلة غير وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك
قبلت الطائفة اخبار جماعة هم صفة مرد عن جماعة من متاخري الاصحاب الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كالحسن بن صالح

بعض العامة والظاهر هو الاول ليس من جهة امتناع وجود الجاهل الاكتفاء في الكاشف عن العدالة بظاهر الاسلام وعدم ظهور
الفسق كما هو مذهب بعض العامة بل لان كلا يتبع الثبت وغيرها قول على جواز العمل بخبر المجهول وان لم نقل بكونه عادلا بسبب
عدم ظهور الفسق بخبر المشهور قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وجه الاستدلال ان الفاسق هو من ثبت له الفسق والامر بالتثبت
فاسق فاذا وجب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف العمل على العمل باستعلامها وهو يقتضي
اشتراط العدالة واستلزم بين الفاسق والعادل في نفس الامر فيما يحتمل عند من رعاية الاخبار لان فرض كون الراوي
في اول سن البلوغ مثلا بحيث لم يحصل له ملكة قبل البلوغ ولم يتجاوز عن اول زمان التكليف بعد ان يحصل له الملكة
ولم يصدر عنه فسق ايضا فرض نادر لا التفات اليه واما في غير ذلك فهو اما فاسق في نفس الامر عادل بالواسطة وهو
من علم عدالته ومن علم فسقه وهو من ثبت فسقه في كونه عادلا او فاسقا وذلك الواسطة انما هو في الذهن لا في نفس الامر
والجهل بتقدم العلم بالوصف لا مدخلية له في ثبوت الوصف والوجوب المشروط بوجود شيء انما يتوقف وجوبها
على وجود الشرط لا على العلم بوجوده فالنسبة الى العلم مطلق لا مشروط مثل ان من شك في كون ماله بقدر استطاعة
الحج لعدم العلم بقدر المال لا يكون يمكن ان يقول اني لا اعلم اني مستطيع ولا يجب علي فيجب على حاسبة الربع
اذ واجب الاستطاعة اذا فاذا لي اعلم اني مستطيع بعد المحاسبة فان هذا المال يكفيني في الاستطاعة ام لا فالاصل عدم
الوجوب فيقتضي تعليق الحكم على المتصف بوصف في نفس الامر لزوم التخصيص ثم العمل على مقتضاه فاذا قيل العطاء كل
عالم فقيه من هذه الجهة ويجب ان يقتضي ارادة الشيء الاعم من جميع الوصفين لا الاكتفاء بمن علم اجتماعهما فيه وبطلان
التعليل المذكور في الاثر فان الوقوع في الندم يحصل بقول خبر من كان في نفس الامر وان لم يحصل العلم بخبره
واما خبر العدل وان ظهر كونه فيما بعد فلا ندم عليه لاقدم غيره على عدم الفحص لا شرعا على مقتضى الدليل ويقتضي طلب
تحصيل العدالة فلا يحصل المقال ومن كتابة التعليل يظهر ان في صورة فرض ثبوت الواسطة ايضا لا يجوز العمل
لعدم الاطمئنان بخبره شرعا وحدوث وجوب الندم الفكر مع ان العلم بتحقق متغير احدهم امكان العلم باتصاف العاصي بالطاعة
عادة وفي نفس بعضهم لبيان ان المراد الفاسق النفس الامري والا كثر ترتيب في الذاهن امر يتبين فالظاهر ان المراد
ما هو مدلول ذلك النبوي بحسب الواقع فاذا قيل زيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب فالمراد اتصافه بالصفة المذكورة
بحسب النفس الامر لا بحسب معتقد المخاطب ولا اتفق من الكلام الذي لا قرينة على ارادة ان ارادة معنى الخبر المتعارف في افادة
معنى الخبر والحصر لا افادة ويتبع في افادة لازم معنى الخبر وايضا لو كان المراد هو مدلول الكلام بحسب معتقد المخاطب
لصح للمخاطب الجزم بكذب المتكلم لتحقق عدم اعتقاده بما اخبر به وايضا لبيان ثبات المتكلم تحقق صلاح من زيد مثلا في نفس
الامر اثباتا لما اخبر به وايضا لا يصح طلب الدليل لما اخبر به لانه ترجيح بلا مرجح لان يقول اقم الدليل على اني معتقد بصلاح زيد
وبطلان اللوازم الظاهر من ان يتاج الى بيان ظهور ان المتبادر من الفاسق هو الفاسق بحسب نفس الامر انتهى وفيه

ما يخفى



ما يخفى من الاشتباه بين النسبة الخبرية المصرحة واللازم للنسبة التقييدية الحاصلة في كل واحد من المحكوم عليه والمحكوم
بالنسبة الى ذاتها والوصف المنوي في الثابت لها فان معنى قولنا زيد صالح ان ما هو زيد في الواقع صالح في
الواقع وكلاهما في الواقع في الموضعين قيل المطلق في النسبة والمراد بالواقع هنا مقابل اشتراط علم المخاطب لا مقابل الاعتقاد
والواقع في الواقع بحسب اعتقاد المتكلم واما النسبة الخبرية المستفادة من الخبر فلا يلزم ان يكون مطابقا بالواقع نعم
المتكلم دعوى مطابقة الواقع وانه معتقد لذلك ووضع الجملة الخبرية لافادة هذه النسبة ولا يجري فيه ترتيب ارادة ثبوت
النسبة على معتقد المخاطب حتى يلزم انحصار فائدة الجملة في افادة لازم معنى الخبر وغيره من اللوازم المذكورة فالملازمة
المدعاة في كلامه ممنوعة وان كان مطلقا من اللوازم بظاهر ارادة مجرد القول بالخبر بحسب الحال ان الله تعالى علق وجوب
التثبت على فسق المجيء وليس المراد الفسق الواقعي وان لم يعلم به والا لزم التكليف بما لا يطاق فتعين ان يكون المراد
الفسق المعلوم بانتفائه الامر بالتثبت ليس والا لزم الدور كونه اسوء حالا من معلوم الفسق وهو باطل فهو المطلوب وفيه
نظر اذ يجاب من ان المراد بالفسق هو الفاسق النفس الامري وعدم امكان تحصيل العلم بالظن فلا يلزم تكليف
بما لا يطاق وهذا يتسلسل بالاصل في نفي الفسق وهو باطل لان الاظهر ان المراد امر وجودي فالاصل بالنسبة اليه ما
سواه مع ان معارض بجعل الفسق في الوجود وانه مقتضى الشهوة والغضب اللتين هما من يزان في الانسان والمنع
نوع مقتضاها ما لم يظهر عدم ذلك اصل الاجمال لحق بالفاسق في الحكم واما قول المسلم الجمهور المخالف
للزكوة والطهارة وغيرها وغيرها وغيرها من دليل خارجي من القاعدة المقتضية لحمل فعل المسلم وقوله على الصحة
وعلى النسبة الاصل في جميعها واما القرائن الخبر والشهادة من الفسق فلانها مخصصان بادلة الكاملة والسر فيها انها يثبت
بها الحكم على الغير فالاولى ذلك لا يسمع قول المدعي بدونه ولو كان عدلا مجتهدا واما مجرد التصريح فانه لا يثبت
لا ما ذكره صاحب المعالم من كلام المحقق ان دليل الشيخ هو وجوب على الطائفة ودعوى تبعا المحقق اما الاجماع على
العمل من الطائفة واما بالبناء على العلم اما يدل على ثبوت ذلك الاخبار المختصة بمن لا مطلقا فلم كان لا اختصاص القرائن اليها
لا يجوز الخبر لا يخفى ما ذكرنا الاول من كلام الشيخ واما ما ذكره ثانيا فهو غير وجه الاستدلال وانه النسبة لمن معرفة حال الراوي بالتحرز
من الكذب والوثاقة تثبت اجمالي يحصل الظن بصدق الراوي وجوب العمل به كما في اخبار الموثقين من الحاجين وسائر
فرق الشيعة والذكاء الظن فان الظن من الاثر اذا حصل الظن بان من جهة ضبط الفاسق بعد التثبت بقول الجرح
من جرح العدل فهو يكفي سيما العدول الذي ثبت عدالته الظن وكلامه الظاهر ان المراد بالعادل الفسق لا مرجوحا
الدليل الطارق العادل عليه في نفس الامر لا ما كان عادلا في نفس الامر والدليل قد يفيد القطع وقد يفيد الظن واما ما يحمل
الدليل الخاص في الامر في المال ذاتا ثانيا نعم فالمحقق ردد دعوى التحرز من الكذب مع ظهور الفسق مستبعد في
الحاكم اقول وجه الاستبعاد ان الراوي على هذا التعبير فلا يكون هو الخوف من التحرز الخلق وقد يكون لا بالاستبعاد

خصوص المعصية وقد يكون من اجل الخوف عن الحاكم وقد يكون هو الخوف عن الله وهذا هو الذي يعتقد عليه في عدم
حصول المعصية في السر والعلن بخلاف غيره فمن كان فاسقا بالجوارح ولا يبالي عن معصية الخالق يكون يعتقد عليه
في تلك الكذب والتحقيق ان انكار حصول الظن ممنوع لا يجوز كما نرى والعيان ان كثيرا من لا يجتنب عن اكل المال الحرام ان
يهتم في الصلوة وقراءة الكتب والدعا وغيرها وكذا كثير ممن هو مبتلا بانواع الفسوق لا انه لا يستخف بكتاب الله وبدلا
شعايره وكذلك الكذب خصوصا في الرواية والنسبة الى الائمة عليهم السلام كما هو ظاهر كلام الشيخ فهو ملحون بما يدل على الفسوق عن
يعظم في نظره الكذب على الامام لا يوجب عدم حصول الظن بصدقه وكذلك اذا كان طبيعته مجبولة على الاجتناب عن
الكذب نعم اذا كان ذلك الكذب بحيث يعلم من جهة ان الشارع منصوص على عدم حصول الظن برمع صدوره ما هو اعظم من
ما يدل على عدم الاعتناء به بعد ثبوته فالاقوى اخذ ما ذهب اليه الشيخ ويرجع حقيقة الى التشكيك
ان الحكم بحصول الظن بالصدق من اسناد باب العلم من جميع ما ذكرنا يظهر ان جل الحسن من اقسام الخبر وما يعتبر ايضا
من جهة حصول الثبت لا يخلو ويصح ما ذكرنا ويعرف في مدح الرجل فيتبع ما افاده دون غيره واما الضبط فلا ملا
في اشتراطه ان الضابط ولا فوق لا مع الضبط لا يرفع السهو عن الواسطة مع وجودها وبذلك قد يحصل الاشتباه
بين السند الصحيح والضعيف وعدم الثقة والمراد به من يغلب ذكره سهوه لا من يسهو ايضا ولا الحاجة الى الاعتماد
عن السهو وهو ضابط اجماعا عن العامة بين الخلق في عدم الاثر المستفاد اجمالا خبر العدل مطلقا مخصوص بالضابط لا انعدام المنافي
بدون حيث التعديل ولا اجماع ظاهر او اما باناء على العمل بمقتضى الدليل الخامس فلا امر واضح ويراد على الرجال
يقولون في مقام التزكية فلان ثقة هو العدل الضابط الا انه لا فوق لا مع الضبط وان كان اعتبار اهل الاجمال الثقة
لا يفي ان العدالة كافية عن هذا الشرط لان العدل لا يرد الا ما يختصر لا ما يطول لان العدل لا يكذب عن عمد لا عن سهو
فاذا قيل سهو عن كونه غير مضبوط صدره او عن كونه ساهيا فالظاهر انه يكون في اطلاق الضبط كثرة الاحتياج في قبول
باشتراط سماع الحديث بكتبه وحفظه وبرابعه وله حيث يحصل الاعتماد وان كان كثير السهو اذ ربما يكون
الانسان متيقظا ذكيا لا يغفل عن مراد المخاطب حين الاستماع ولكن يعرض السهو بعد ساعة او كذا هذا الذاكر
والنقض حين السماع فضبط الحديث ضابط وبمثل هذا يمكن ان يجاب عما نقل ان حبيب الخثعمي ممن وثقوه في الرجال
مع ان الصدوق روى في الفقيه انه سأل ناجية انه قال الى رجل كثير السهو فاحفظ على ما يقول في الحديث وكل
ان بقي في وجه ان كثرة السهو في الصلوة لا ينافي الضبط في الرواية اولى من الزيادة في السند فكثرة استعمال السهو في الشك
واعلم ان معرفة الضبط ايضا اما بحصول بمجاري استعمال الراوي باختبار رواياته واعتبار رواياته الثقات المعروفين
بالضبط والاتقان وموافقتها لهما او لو من حيث الحفظ فقط او بشهادة العدول وقد ذكرنا ان قولهم ثقة شهادة
على ذلك تنبيه المعتبر في ثبوت الراوي هو حال الاداء لا حال النقل كما اشرنا اليه في الصحيح خلافا لبعض في جواز

وتبرير الحديث او ينقص او يغير ويبدل بما يوجب اختلاف الحكم واختلال المقصود وتقليبها





الكافر عن تاب ورجع عما كان عليه من الكفر في دين او فسق في حال الاستقامة وكذا في عدم الجواز عن خلط بعد الاستقامة
في حال الخلط ان كان فسقا مطلقا على المشهور وان كان بغيره في المذهب ايضا قال الشيخ في العدة واما يرويه الفطحية من
والمخصوصون ويغيرهم فلا فانها تختص الخلاف بروايته فان كان ممن عرف لهم حال الاستقامة وحال غلو عمل بما رووه في حال
الاستقامة وترك ما رووه في حال الغلو فلا جل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال الاستقامة
وتركوا ما رواه في حال الغلو لهم وكذلك فعلوا في الحسن بن صالح الثوري وابن ابي العرقاني وغيرهم فانه ما يرويه ثقات
غلبهم فلا يجوز العمل بما يعرف كل حال الشيخ وقد نظر بما ذكرنا ان روايتهم مع جهل التاريخ لا ان يكون موثقا عند من
يعمل بالموثق كما هو الظاهر وقد يتأمل في ذلك لان حفظ اصل ابي الخطاب لم يكن بعنوان السهو فالاعتماد على روايته لا هو اولى
الفاسق الى قبول الكذب والظاهر انه لم يكن في الوثق الذي لم يظهر منه الكفر بل من عامة الفساق لكن يحتمل اخفاء المعصية
واظهار الطاعة وسيبين لك ما اورد من الروايات واصلا الجماعة بكيف يكون الاعتماد على روايته ورواية من الرفي وقت
من الاوقات ولكن يحمل هذا مؤيد المتضعف القول بكون عثمان بن عيسى وعلي بن ابي حمزة تمسكين بقول فانه من
اخبار امثال هؤلاء فمن عدا تلك الاصحاب ولم يظهر لنا تاريخ الرواية ليتعين ان نرجع الى القرائن الخارجية جواز العمل على روايتهم
على الاقرار بالكفر والوثاقة في حال الاستقامة فعلى ان يعتمد في القرائن ايضا من القرائن المفيدة الرجحان هو عمل
بجمهور الاصحاب لان المعيار في امثال هذه فوق الظن من القرائن الخارجية فلا من التامل والتفحص فقل ما يوجد الاصحاب عن
الحسين بن بشار وعلي بن اسباط ممن كانوا من جملة الامامية ثم تابوا ورجعوا واعتمد الاصحاب على روايتهم وعن علي بن محمد
بن رباح وعلي بن ابي حمزة واسحق بن جرير من الواقفية الذين كانوا على الحق ثم توقفوا وروى عنهم ثقات الاصحاب وصحح
لجلالة الناقلين بقبول روايتهم مع جهل التاريخ فيمكن الوثوق على روايتهم لاجلها ذكر لان المعتمد منها الاصحاب لا انه
كما ايضا بهم عن الواقفية وامثالهم من فرق الشيعة وكان معاندتهم مع مرتبتهم عنهم ازيد منها عن العامة سيما
الواقفية حتى انهم كانوا يسمونهم الممطورة اي الكلاب التي اصابها المطر ويتنزهون عن مجالستهم والمكالمة معهم وكان ائمتهم
لا مرونهم باللعن عليهم والتبرؤ منهم من روايتهم ثقاتهم واجلائهم عنهم قرينة على ان الروايات كانت حال الاستقامة اذ
ان الرواية عن اصلهم المحض المؤلف قبل مناد العقيق او الماخوذة عن المشايخ المحض من اصحابنا ككتب علي بن الحسن الطاطري
فان الشيخ ذكر في الفهرست انه روى كثيرا عن الرجال الموثوق بهم وروايتهم قال الحسن ابن علي بن داود في كتاب مشرق الشمس
والظاهر ان يقول المحقق طاب ثراه وروايته علي بن ابي حمزة مع شدة تعصبه في مذهب الفاسد ويبنى على ما يحوط من كون المنقول
من اصله وتعليله بتعريفه فان الرجل من اصحاب الاصول وكذا قول العلامة بتعريفه رواية الحسن بن جرير عن الصادق
فانه من اصحاب الاصول ايضا وثبت انه اصحاب الاصول لانه اصولهم كان قبل الوقف كانوا رفعوا في زمان الصادق عليه السلام
بلغا عن مشايخنا قدس الله ارواحهم انه كان من ارباب اصحاب الاصول انهم اذا سمعوا من احد لا اشتراط عليهم حديثا

وادرك الزمان اثبات في اصولهم الثلاثة يعرض لهم نسيان لبعضها او كلها بتمادي الايام وتوالي الشهور والاعوام فاولى
تعرف على الزاوية بالملازمة والصحبة الناكة حتى يظهر من يرتضيها او يطلع باشتهارها بين العلماء واهل الحديث
كانها كالصريحة فان علماء الرجال لم يذكروا الرقيبا واشتهاران بذلك كفانا عن غيره وبشهادة القرائن الكثيرة الصادقة
مثل كون مرجع الضمائر او الشهادة وكون من يكثر من الرواية من لا يروي الا عن عدل وغير ذلك من القرائن وبالتزكية
من العالم بها اما بان يقول هو عدل او ارضه او اقبل شهادته او اقبل روايته ان كان ممن يروي الا عن العدل او نحو ذلك واختلفوا
في ان الواحد هل يكفي في التزكية او لا بد من التعدد على قولين وجزم كثير منهم بذلك على التزكية رواية او شهادة ان
شهادة فعلى الاول يكفي دون الثاني ولا بد من تعديل مفسر وهو ان الرواية والشهادة والفتوى كلها من افراد
الخبر المقابل للانشاء والشهادة في اللغة اخبار عن اليقين وعلى ما عرفها الفقهاء اخبار جازم بحق لازم للغير من يجد
الحاكم لحكم الله ورسوله وخلفائه والحاكم ليس بشهادة وقال الشهيد في القواعد الشهادة والرواية فتوى كان في الحكم
والفتوى ان كان الخبر ضرورة كان اولها ما لا يختص بمعين نحو الرواية يكون لزمه لا يختص فيه نثرا مثل الجميع
الخلق الى يوم القيمة وان كان لمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد بكذا الفلان وقد يقع لبس بينهما في صور كالاذان
وتبين الهلال فان الصوم مثلا لا يختص لمعين فهو رواية ومن اختصاصه بالصائم دون ما قبله وبعده بل يدخل
فيه كالشهادة ومن ثم اختلفوا في القدر الثاني الخارج عن الحاكم من حيث يصير ما الذي يجزم من اخباره عن كلام
معين ولا يجوز التعرض الموضعين الثالث المحتوم من حيث انه منصوب لتعريفات لا يتاثر لمضمون رواية من
اثر الزام بمعين الرابع القاسم من حيث انه يصير لكل قسمه ومن حيث التعيين في الاقتضية الخامس الخبر عن عدد الركعات
اولا نحو الاخبار من اثر خبر من الزام حكم لمخلوق بل الخالق سبحانه وتعالى فهو كالرواية ومن الزام لمعين لا يتعدى الشاهد
الخبر بالطهارة والنجاسة فهو شهادة ويمكن الفرق بين قول طهر ثوبي ونجسه لاستناده الى الاصل هناك وخلافه في
الاخبار بالنجاسة اذا كان ملكه فلا تحل في الفتوى السابع الخبر عن دخول الوقت الثامن الخبر عن القبلة التاسع
الخارص ولا قرب في هذه الخمسة الاكتفاء بالواحد كما في الاخبار بالنجاسة الا ان يكون يده قائمة على باذن المالك
اما المحقق فلا خلاف في انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لانه نائب عن الله عز وجل الى الخلق في كل اذن ولا يرد
الامام الذي هو واحد واما قبول الواحد في الطهارة وفي الاذان في دخول الوقت فليس من باب الشهادة لانه اذن
اذن خاص بل هو شهادة لكن اكتفي فيها بالواحد عملا بالقرائن المفيدة للقطع وظهر انه قبل وان كان صبيا او مستورا
في الحال العدل في زمنه وقيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية وان كان شبيها الفتوى
كان فتوى او لا بل اخبارا وهذا لا يصح لانه يبين الخبر عن خطر شاهدا او اراد به ما يتوقف عليه هذا من كل او مستند
فافهم وقول الوكيل بعت او اشتريت او هذا ملكي على ما اردناه ذكره اقول ولا يخفى على الناظر في كلام صريح

من الشارح



من الشارح في البيان وانتهاء ما هو المقصود من الرواية والشهادة ووجه الشرف فيهما وحكمها فان من يقول بان
الواحد يكفي في الرواية دون الشهادة ان اراد بالرواية الخبر المصطلح الذي هو اعم من ادلة الفقه بناء على تجويز
خبر الواحد لا مطلق الخبر المقابل للانشاء فهو لا يتم لانه لا معنى حينئذ لتعريفات الفقه كما ذكره بعض الشارحين
والترجمة وغيرها فاجتهادي ذكره ولا يجعل التزكية رواية بهذا المعنى مطلقا كما لا يخفى وان قيل ان المراد مقابلة الشهادة
بما يراد الخبر والمراد من الرواية هو ما يراد الخبر فيشمل الخبر المصطلح وغيره ايضا خبر الشارع لا معنى لاشتراط
كون الخبر عنه في الخبر عاما وفي الشهادة خاصا اقول يكون الخبر عنه في الخبر خاصا مع كونه خبر شهادة كاخبار زيد
بمجيء ولده من السفر مثلا مع ان اكثر الروايات اخبار عن الخاص لانه اخبار عن حال خاص او وقت خاص فان
قول الراوي قال النبي او الامام كذا اخبار عن جزئي حقيقي وان اعتبر نفس الزمان الخاص في الشهادة كما يظهر من الواسطة
كلامه اذ قد يكون الشهادة في حق الله تعالى كالشهادة على شرب الخمر كاهو لام الخمر وجلده كالامور المذكورة اخيرا فيها
ثالثا ايضا في ادلة الفقه لا عم ايضا والظاهر ان مراده من الرواية هنا مطلق الخبر غير الشهادة لا الخبر المصطلح
فالتعريف الواضح ان يقال ان كل خبر صحيح غير الواحد الا الشهادة وهو اخبار جازم عن حق لازم للغير عن عند الحاكم
ويجب ان اقول المسلمين وانما لهم هو لزوم الصدق والصحة كما حقق في محله وذلك تقتضي الاكتفاء بالواحد
لجميع ذلك فيما لا يسري حكمه الى غير المخبر واما اذا وجب تكليفا للغير فيها ضرر اصالة الرواية عن التكليف فلا
بد في اثبات التكليف من ظن الصدق ان يدل من اصل كون قول المسلم يرفع الظن الحاصل باصالة الرواية وهو اما بعد الترجيح
الراوي على الاسلام او بالتثبت الحاصل الظن بالصدق فهذا خبر مثبت التكليف وان كان مع ذلك معارضا بقول
مسلم اخر او قوله وكان في وقت خاص تقدم بحق خبر القدر كالشهادة فلا يرجح من ملاحظة ادلة تجويز خبر الواحد
على بعض تجويز الخبر المصطلح او عطف على الواحد وقد عرفت ان ايراد التعريفات في الفتوى غاية ما يرد الخبر المصطلح
ايضا واما غيرها فلا لانها اثر البناء فهو وان كان اعم من ذلك لكن يلاقي ما ذكره من اشتراط عموم الخبر منه في الخبر
فاذا اعم من ذلك بل كما يرد ايراد الفقه حتى شان نزول الاية واقتصر خاصة وهي بالشهادة اشبه وكيف كان فالشهادة
واخلاف غير ذلك استدل الفقهاء على رد شهادة الفاسق والمخالف بهذه الاية وجه دلالة الاية فيها على قبول الواحد اذ
مقتضاها لا يبين ان يكون ان كان عادلا لا يجب التوقف من حيث تحصيل الصدق بل يجوز العمل به في الجملة وان كان من
يجتنب كبيرة واحدة فطرى البشر وذلك لا يضر لا يجوز العمل في الجملة لا يخصوص العمل اذا كان صبيا كما هو المطلوب وزيادة
معا الفسق الى الشهادة وغير الشهادة استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وهو باطل كما حققنا وسابقا وجعل الاصل
والظاهر من الاية العمل بالواحد والقول بان الشهادة تخرج بالاجماع كون الاية واردة فيها هو من باب الشهادة على واحد

شان تعدد الاثنين محلوظ اجماعا وهو مستلزم لتخصيص المنطوق بالخبر ايضا لان الظن الحاصل بالثبت لا يضر في الشهادة
واما الاجماع فهو ظاهر في الخبر المصطلح واما الدليل الخامس فهو لا يفيد الا عند الواحد من جهة امر عدم الواحد بالامر
ظن ولا مناص عن الظن عند انسداد باب العلم فالحق والتحقيق ان عدل الشهادة بكذا ليس ذلك من باب الخبر
المصطلح ولا دليل على كفاية الواحد بالخصوص في غير الشهادة من اقسام الخبر ولا دليل على كونه من باب الشهادة لعدم
صدق تعريفها عليه عند الاول فان الواو من التركيب ليس اثبات حق لازم المخاوف او الحقوق وافادته لذلك بالاخرة
بعد الحل بالرواية بسبب التعديل مشترك الورود في الخبر والشهادة مع ان العلم معتبر في الشهادة خلافا بخلاف
ما نحن فيه لا سيما في العلم بالعدالة عادة سلمنا انه شهادة لكن لا دليل على وجوب التعدد في مطلق الشهادة فان
بعض الاصحاب قد اعتبر الواحد في بعض الموارد بل اعتبر الواحد في الموارد ايضا في بعض الاحيان ولا دليل على
عدم جواز الاكتفاء بكون التركيب ما يقبل غير الواحد فلا محل ان يقال ان ذلك من باب الظنون الاجتهادية الموجودة
اليها عند انسداد باب العلم وليس من باب الشهادة ولا الرواية المصطلحة ثم ان امكن توجيه كلام الشهيد رحمه الله
ويتقرر ان في الخبر عنده ان الواو ان العموم اما يوجب في الرواية دون الشهادة فلا ان الخبر عنده في الرواية انما
يكون عاما ولو ان الشهادة انما تخصص بعدم كذا ومراده بان اصل الجواز لا الجميع حتى يرد ان بينهما فرقا
اخر وهو ان الشهادة اخبار عن الامر للغير البشر ولا يلزم ان يوجد ذلك في الرواية بل لا يوجد فيها الا على سبيل
التقدير ولا استلزام كما اشرنا اليه ولما قوله فان الصوم مثلا لا يختص بمعين فلا وجه لذكره لان الاخبار عن وقوع الصلاة
الخبر في المتخصص لا عموم غير الضرورة وذلك يوجب اثبات حق الله تعالى وهو الصوم الخاص الحاصل في النهار الخاص
على عباده كاثبات الحد على شارب الخمر ونحوه عموم الصائم والمفطر من نوع ان المراد بالعموم والخصوص هنا
ان الكثير الروايات مفيد الحكم بالموضوع مفردا وعلى وان لم يتحقق ولم يتصور تحققه كما اشار فعدم ورده لا تنحصر فيها
لا يقسم بعض كلما وجد ما لا يقسم فكذا انه لا تنحصر فيه لان الاملاك الموجودة في الغير المقسوم مذكورة كونها فيه
الطلاق فانه يثبت العموم ولا افطار لو اجري الشرائط من الصوم والعقل والمالوف وغيرها العقل بل اهل البلاد
الخاصة فيثبت من يوجب العموم الخبر والنظر الذي ذكر الشهادة على الوقف العام فان المصطلح العامة مصلحة
خاصة ورد على الوقف المخصوص فهو حينئذ متعين من حيث المورد وان لم يشرع ولا استقرار التبع في افراد الوقف
عليه والخاص وكذا الشهادة على النسب فانها ثبت تبدا معينا خاصا ولكن الانتساب الى الاب لا يشعر واما المترجم
فهو ايضا اخبار عن حق معين متخصص وتوجيه كلامه في العموم هنا بان يقال مراده المترجم ان كلا من يقول بقول هذا الكلام
فراده عدالة لا يخفى بعده واما القاسم والمخصوم فيظهر توجيه العموم فيهما كذلك في المترجم والتوجيه فيهما اظهر من
المترجم واما قول الخامس الخبر عن عدد الكثرة ولا اشتراط فيه فيه ما فيه من عدم انحصار الشهادة في حق الخالق

لان

لان تخصيص هذه المسائل الكلية في كل واحد واحد بما يليق وتطبيقه هذا الكتاب وضعا لا يحتوي في هذا الباب ثم قد يرى
دفع خاص لاخبار حتى يجوز الشهادة اصلا ويطلب فيها العدد وهو مشكل اذ ما ذكره من الاثبات الشهادة كثيرا بالخبر عن
العدد فهو لازم العدد في الشهادة لا بالخبر الدليل ليس بادلي من عدم كفاية مطلق الخبر الا بالدليل فالشرع هو
الاقتصاد الادلة في خصوصيات المقامات الا ان يتمسك بالاستقراء وتتبع موارد الاحكام فاذا تحقق كون الاصل فيها العلة
وان ما اكتفى فيه بالواحد انما خرج بدليل خاص بقي الكلام في الفرق بين الفتوى والحكم وهو ان الفتوى هو اخبار عن
الشيء بان حكم في حق التقصير كذا او من خواص عدم المنع من الفتوى والحكم اما الحجة وفيه اما المقدمة وان
لم يستفتى من اخر وجوب العدد فيها الا علم ثم الاجتهاد وجوب الشاهد ويجب الحكم هنا المطلق ولزوم في المسائل الاجتهادية
وفيها جامع تنادب الدارك فيها ما يتنازع فيه الضمان بمصالح المعاش حكما عن الشهيد وفي الفوائد وذكر انه كما يجوز
الخبر تقصير وان يجعل انما الفرق الرابع لا استلزام ذلك عدم استقرار الاحكام والمصلحة في شرع الاحكام هو حصول الثبات
وذلك بالخبر فالسؤال الفوائد فيما لا ان امر يخرج الفتوى لانها اخبار ولا الطلاق ولا لزوم فيها الحكم وغالب الاحكام الزام وعلى
الاطلاق والطلاق مجهول لعدم ثبوت الحق عليه وما الطلاق حرمين يدين احق رقم بلا بينة وغيره وان قال وتقارب
الدارك في مسائل الاجتهاد يخرج ما نصف على ذكر جواز الاصول والتعصيب وفي المسلم الكافر فانه لو حكم به حاكم وبين تقصير
وبمصالح المعاش يخرج العبادات فانه لا مدخل للحكم فيها فلو حكم الحاكم بصحة صلوة زيد لم يلزم صحتها بل ان كانت صحيحة في
نفس الامر وان لا يعتد بها صدق وكذا الحكم بان مال التجارة لا زكوة فيه وان البراءة لا تقضى فيه فان الحكم به لا يرفع الخلاف
بل الحاكم جوز ان يخالفه في ذلك ثم لو اقتصر بما اعتبر الحاكم من حكم عليه بالوجوب مثلا لم يقتصر في حكم الجزء من اعتقاد الاجتهاد
اخبار كالفتوى واخذ الفقراء حكم ما استحقاقهم من غلة مقتضى فاكان في محل الاجتهاد ولو اختلف الواقعة على امر من الاحكام
من مصالح المعاد والاخر من مصالح المعاش كالوحكم بصحة حج من ادرك اضطراري الشعر وكان نابا فانه لا اثر له في براءة
ذمة النايب في نفس الامر ولكن يوثق في عدم رجوعهم عليه بالاجرة انتهى ويجب تحقيق المقام في اواخر الكتاب ان شاء الله
هل فيه مذهب الاكثر ذهب الى كفاية المزكي الواحد في الرواية وهو مذهب العلامة في المذهب وذهب
المحقق ومن تبعه الى انه لا يقبل غير الاثنين في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وعن بعض العامة عدم اعتبار التعدد
فيهما ولذلك الكلام في معنى هذا النزاع ثم تعرض لوجه ذكر الاقوال الثلاثة من غير تعرض في كلام القوم واحتمل ان يجيز
الواحد اما من جهة ان الظن كما هو مقتضى الدليل الخامس او من حيث هو بنيه كما هو مقتضى ادلة البناء او من حيث انه الخبر
المصطلح عن الوثوق من المعصوم كما هو مقتضى الاستدلال الاجماع ثم ان اشتراط العدالة لا معنى له على الاول الا باعتبار
اعلام طرق الظن والتنبيه عليه واما التنبيه على ان ضم الفاسق لا يفيد الظن كما اشرنا اليه سابقا واما على الثاني فمقتضاه قبول
جعل الاصل عدم سواء كان رواية مصطلحة او شهادة او غيرها ولذلك استدل الاصحاب بادلة البناء على اشتراط عدالة

الفتوى والحكم

الشاهد ايضا ومقتضاه قبول خبر العدل الواحد في التزكية مطلقا ولما ثبت من دليل خارجي اشتراط التعدد في نفس الشهود
يرجع الكلام هنا في ان التزكية شهادة تامة لا ويجب ثبوت كونها شهادة فلا فرق بين الراوي والشاهد وكذا في عدم
القول بالتفصيل لا معنى لمراعاة عدالة الراوي بان تثبت بتزكية الواحد فهو غير لجواز قبول شهادته ايضا ولا قول به
ولا فلا يشتبه في قبول الرواية الرواية ايضا لان معنى العدالة شيء واحد ولا معنى لكون الشخص عادلا بالنسبة الى امر
دون امر واما ما فهم من كلام الشيخ في العدة من الفرق بين عدالة الراوي وغيره فمع ان مراده ان يجوز الوثوق بالصدق
كاف لا ان يحصل ذلك عن التزكية كان فاسقا والجوارح فلا ينفع في هذا النزاع اذ هو مطرح نظر جميع العلماء فلا يجوز
يوافق مذاق الجميع فيرجع الكلام في هذا الفرق ايضا الى ان المدار هو حصول الظن وان يجوز حصول الظن بكفى في
الرواية وهو رجوع الى الوجه الاول اعني الاعتماد على الدليل الخاص وجعل المعيار هو مطلق الظن ولا يصدق اثبات
اشتراط العدالة في الخبر من حيث انه خبر والحاصل ان سبيل العمل بالاحكام الشرعية اذا كان مسدودا فالمدار على الظن
يحصل بالخبر بمجرد دليل واحد واما اثبات حقوق الله او حقوق الناس فالمدار فيها على العلم او البينة او اليمين فلم
يحصر الناس فيها الى العمل بمطلق الظن مثل اخبار الطبيب عن اثبات الحمى وشدة العظم للرضاع وعن كون الصوم مضرا
للمريض واخبار اهل الخبرة بالقيمة ولا ريب في ذلك فمثل الفتوى فيكفي فيها الواحد ولا يجب الحكم بوجوب
لا شيء كما وقع من بعض الفقهاء ولو تغير ان الاحكام الشرعية المتعلقة بالموضوعات التي لا يمكن بيانها وظيفة الشارع
مثل ان يقول يجوز الصلوة في الخز او اثبات الحكم محرم او المرتبة المضر يجوز الافطار وغير ذلك لا شبهة في انها انما
تعلقت بما هو في نفس الامر كذلك فاذن حصول الكشف العلم به فهو ولا يرجع الى الظن لا سيما التكليف بالجهاد والعدالة
من هذا القبيل فالمعتبر في الطبيب واهل الخبرة والمزكي هو كونه معتقدا بحيث يحصل الظن فليس ذلك من باب
الرواية ولا من باب الشهادة في غير هذا بالنسبة الى كون ما ذكروه مطابقا لنفس الامر معتقدهم ويحصل ظنهم
واعتبار العدالة في هؤلاء لاجل حصول الاعتماد بعدم كذبهم في ذلك لعدم مسامحتهم في اجتهادهم فيحصل
حصول الظن بل قد يكتفى بما يحصل الظن وان كان اهل الخبرة فاسقا بل وكافرا ايضا بل ظاهر الشهيد جواز الاجتهاد
على كلام الاطباء اذا افاد الوثوق مطلقا وهو مقتضى الاخبار الواردة في مسئلة القيام في الصلوة ومقتضى ذلك
تخصيص اعتبار التثبت عن خبر الفاسق بما لم يفد الظن فالاصل يقتضي الاكتفاء بالواحد في مطلق التزكية الا ان تزكية
الشاهد خرج بالدليل من الاجماع كما ادعاه بعضهم او لاصل ما ذكرنا من مقابلة حق المسلم وذلك مختص بمحل المسلمين
واقول الصحيح على الصحة بالوجه بعد ضرر مثله او اعتبر منه مع ما لم يعرف لا يبعد ان يكون الخبر ايضا قد يكون كذلك كما انه من
اسرايضا قد يثبت منها على احد الاقوال ولكن يبقى الاشكال الذي اوردناه لا من ان العدالة تعين والحدود والشروط بالعدالة
منوطة بمعنى العدالة فحيث ثبت بسبب ثبوت العدالة يتحقق العدالة في الخارج ويحصل شرط القبول في بعض محلها

فاعمى



فاعمى الفرق وان معنى الاجماع على ثبوت العدالة في الرواية دون الشهادة ويكون معنى ان المراد ان قبول شهادة
ان الراوي ان يقبل شهادته العدول موقوف على كون مزكيين دون الراوي لا ان ثبوت العدالة فيها مشروط بتزكية
اثنين دون الرواية فهو شرط لقبول العدالة لا ثبوت العدالة وما مثل مترجم الفاضل واخبار المفتي فلم يقبول المجتهد
والعلوم المعصوم الامام لو يقع ما ذكر فيه من اخبار النائب عن الامام ع ومخصوصة فيكفي خبر الواحد لا مخبر ويعتبر
العدالة الظنية الحاصلة من تزكية واحد واما مثل الاخبار عن الغيبة الوقت او خوف فان كان المراد الاخبار من الطبيب
الذي بناء على التسليم عليها في هذا البلد وكالوقت مختص اخبار وان كان المراد الاخبار عن اجتهاده فهو منوع اما من اخبر
عن مطلق بقدر اجتهاده غير فاخبر المطلق اما قوي من غير ارض هو في معنى من اهل الخبرة او شهادة او يجوز اجتهاده
من نفس الامر ويختلف الحكم باختلاف ما ذكرنا فلا يحتاط وما لم يعين احد لا يحتاط عليه الامر واما على الثالث فالثابت
اشتراط العدالة اما من جهة ايراد البناء وقد مر الكلام فيه ومقتضاه كفاية الواحد واما من جهة الاجماع ولا اجماع لم يثبت
على ذلك من العدالة عن كل واحد فلا يرجع الى ذكر ادلة الاقوال اما على المذهب المختار فبناء على الدليل الخاص كما هو
المعتمد والاستدلال فقط لحصول الظن بتزكية الواحد واما على ما عرفت من الادلة فلا يبنا ونقرر بصرف البناء على
التزكية من جهة الاخبار عن موافقة المعتقد كما بينا ولكن يجوز ان الاول لا يقبل قوله في الجملة كما مر الاشارة اليه في الشهادة
الا ان يثبت بالجرح واعتراض الشهادة بالدليل كما انه ثابت واما على ما اورده عليه من ورود الى حصول التناقض في مدلول
الامر لا مزيد على ان قبول خبر الواحد موقوف على انتفاء الفسق في نفس الامر كما هو انتفاء الفسق في نفس الامر يوجب
لا مع العلم العدالة وشرط قبول الخبر هو العلم بالعدالة وخبر المزكي الواحد لا يفيد العلم وان كان عدلا فان اعتبر تزكية
العدل الواحد فقد علمنا بالخبر مع عدم حصول الراوي العلم بعدالة الراوي لعدم افادة العلم وهذا تناقض ظاهر من جملتها
على ما سوى الاخبار بالعدالة فيجوز ان الواحد والفاسق الفسق الامري والعادة الفسق الامري هو ما يجوز اطلاق الاعادة
والفاسق عليه فيفسق الامر هنا مقابل بالجهل لا الاعتقاد بالظنون الفسق والعدالة الامري لما يكتفى في معرفة العدالة
بالاختبار والانتساب وهما لا يفيدان العلم غالبا بالعدالة ايضا لا يفيد الواقع نفس الشيء عاملا واحدا الامور المذكورة فقط
امر عادة ولا يؤدي مؤداه تعالى من تومون وكان الرض الجمع للتيمم والانتظار واثبات الفهم وشد العظم وغيره فانه
يطلق على ما هو مظنون الامر كذلك والكلام فيه في العدالة على السواء سلمنا لكن لا يبعد ان مع انسداد باب العلم يكتفى
بالظن في الاحكام والموضوعات جميعا مع ان اشتراط العلم بالعدالة مستفاد من المنطوق فلا مانع من تخصيصه بعد ما
حيث افاد هو مرشد لخبر العدل الواحد في التزكية وما قيل ان تخصيص المنطوق بالمفهوم ليس اولى من العكس بل العكس
اولى فيه نظر لان المفهوم اذا كان اقوى بسبب المعاضدات الخارجية فيجوز تخصيص المنطوق به وهو مختص بالخبر
وغيره من الامور التي ذكرنا مع انه مخصص بشهادة العدلين جزما وهو لا يفيد العلم فلا ايضا يوجب وتخصيصا في

وان كان العام المخصوص حجة في الباقي على التحقيق والمشهور بين الماخوذين والاستدلال على هذا المذهب هو ان العدالة
شرط في الرواية وغير شرط في الفرع ولا اشتراط في الفرع لا بد على الاشتراط في الاصل وفيه ان الشيء في الاصل وهو الرواية
لو اعتبر لكفى الواحد في الفرع ايضا اذ من اصل الشرط لا اشتراط في الفرع على الاصل وانت خبير بضعف هذا الاستدلال
ويشترط بكون بناء القياس كما ذكره جمع من اصحابنا انه قياس الاولوية ايضا ثم لا يبعد هو
ان ثبوت الحكم في الاصل اقوى منه في الفرع لان الاصل وهو الرواية معلوم انه ليس بشهادة فلا يعتبر فيه التعدد وهذا
بخلاف الفرع لاحتمال كونه شهادة كما ادعاه صاحب القول الاخر وان كان ضعيفا على ما اخترناه وهذا قياس لم يقل
به الماتن ايضا وما قيل في دفع ذلك ان الاصل مشروط بثلثة الراوي ومزكيه والفرع باثنين وهي المزكيات
فالفرع لم يزد على الاصل فضعيف لوجوه بانك تقبل رواية عدل واحد زكاه عدلان ولا تقبل تزكية عدل واحد زكاه
عدلان فيضعف زيادة الفرع على الاصل والتحقيق في الجواب منع عدم جواز زيادة الفرع على الاصل من المعصوم
لا دليل عليه من عقل ونقل وما قيل ان المتبادر من الشرط ان لا يكون وجوده واعتباره زائدا على المشروط كما هو
الظاهر ممات وانكار مكابرة فيه نعم ان ذلك لو سلم فانما هو من جهة التبعية لا من حيث هو الا ترى ان الاذان
شرط لصحة الصلوة مع ان وجوده واعتباره زائد على المشروط من جهة اعتبار النية فيه ولا اكتفاء بالظن في المسئلة
وكونه من اصول الدين وهي من فروعه مع ان فرض التعدد في الفرع دون الاصل موجود في الاحكام الشرعية
فان جمعا من المحققين يثبت بشهادة واحدة كربع ميراث المستهل وربع الوصية مع ان تزكية الشاهد
لا بد فيه من عدلين واما ما قيل من ثبوت وجوب التعدد بالقذف بخبر الواحد وهو مشروط بثبوت القذف بالقاذف
فكل منهما يتوقف ثبوته على الشاهدين فيه فقد قال ان اريد من ضم الواحد حكم الحاكم فخروج الشهادة
اصلها وان اريد من الرواية الدائر على اصل المسئلة فهو ليس بمشروط بثبوت القذف بالشاهدين بل المشروط به هو
الرواية في المادة الخاصة وما قيل في دفعه من ان هذا شهادة وثبوت التعدد فيه لا يوجب ثبوته في غيرها
وبعبارة اخرى ان هذا مخرج بالدليل فيه ان عدم زيادة الفرع على الاصل ان سلم فهو قاعدة عقلية لا يقبل التخصيص
وما يؤيد بطلان اشتراط التعدد ان الرواية والشهادة زمانا بتزكية الشيخ والنجاشي والعلامة وامثالهم وهم ينقلون
تعديل اكثر الرواة من غيرهم ومن انفراد اثنين منهم في التزكية انما يمنع لو علم ان مذهب كل واحد منهم في التزكية اشتراط
التعدد وهو غير معلوم بل ملاك ذلك معلوم من حال جمعهم كالعلامة حيث اكتفى في كثير الاحوال بالتزكية الواحدة بالنقل
باشتراط التعدد في امثال زمانه انما نعم لو كان هذا الاكتفاء من جهة العمل الدائر من عصر العلامة الى شهادة العدلين
والى الشرط بانه واجب من اعتبار اثنين بوجهين الاول انه شهادة ومن شانها اعتبار التعدد وقد يجاب
بالمعارضة بانه خبر ومن شانه قبول الواحد وانت خبير ان ما ذكرناه في المقدمة ضعف المعارضة ثم يجاب في

الجواب

الجواب منع كونها شهادة لانه لا يبقى تحت ما في اقسام الخبر الذي يقبل فيها خبر الواحد الا بزيادة او نقص ما هو
من قبيل الصغرى والاقرار من الظنون لا جهة ادخالها اصلا لان باب الخبرة بكل مسئلة كمعرفة الرمل والشعر والتعبير
والاذان وغيرها لك وان اعتبر الخبرة ايضا من جهة اخبار عما هو مطابق نظره ومنع كلية الكبرى فانه يقول
ما من نحو ربع ميراث المستهل وربع الوصية وثبوت هلال رمضان برجل واحد عند بعض علمائنا وان امكن
منعه لك ان اعتبار التعدد صار اصلا في الشهادة من جهة تنقيح الايات والاخبار فخرج ما خرج بالدليل الا يبقى ما بقاء الاصل
فمن الاصل حتى يثبت المخرج فالاولى منع الصغرى وقلنا في ان مقتضى اخذ الاعتبار حصول العلم بما لا يحصل
الواحد وانكفينا العدلين مع عدم افادة العلم لتيسر مقامه مرفوعا وقطع جابر بما اسلفنا سابقا من منع اعتبار
العلم بخبر كيف وكل ما جعلوه طريقا لحجية العدالة لا يفيد الا الظن سلمنا لكنا انما نسلم انا امكن تحصيل العلم مع انضمام
ما يفيد الظن كما هو وجه عمل الاخذ الواحد ثم ان الظاهر كفاية تزكية الخبر الامامي العادل لها مثل علي بن حسن بن
فضال وغيره لانه نوع تنقيح وفي بيان ان الفضل ما شهد به الاعداء وبقتضى طريقة المشهور عدم الاعتبار والاقوى
اعتباره لانه من الظن وهو على ما اخترناه من انه من الدليل الخاص في اصل حجية الخبر او تنقيحه واما الجرح فالكلام فيه
غير هو الكلام في التزكية وقيل عن المحقق الهمداني ره تقول بالفرق بين التزكية والجرح اذا صدرا عن غير الامامي فيقبل
الاول دون الثاني فاما الاول فلما ذكرنا ومن جميع ما ذكر يظهر انه لا بد من الجرح في طرد ابن بزيغ فان الاجماع
الكشي عن علي بن الحسن بن الفضال انه كان من الناووسية فان كون الرجل غير امامي فان كان جرحا فان بجارح مجروح ولا
فلا وجه لكون ابن بجر وصا لعدم جرحا انما نظر فيه المحققين عن طرده وذكرناه في القانون السابق فيه ما يمنع الا ان يكون
الاعتبار على هذا موجبة غير هذه الرواية **ثانيها** اختلف الاصوليون في قبول الجرح والتعديل مطلقين بلا
تقول فلان عدل او ضعيف من دون ذكر سبب العدالة والضعف على اقوال ثالثها قبول الجرح دون التعديل
ورابعها العكس وخامسها التفصيل بين كونهما عاينا ولا اسباب قبل ولا فلا وسادسها القبول مع العلم الذي افتقر فيها
يحقق الجرح والتعديل وهو مختار الشهيد الثاني ره وقبله السيد عميد الدين ره في شرح التهذيب وهو الاقوى
حجة الاولين اما ان كان من قرى الصالح بهذا الشان لم يكن معتمد للاستفسار وان لم يكن منهم لم يصلح للتزكية
الضرر مع اختلاف المجتهدين في معنى العدالة والجرح وعدم الكبار وغير ذلك فلا يكفي تزكية بصيرة لعلم
بنقل كلام من يصير لا يعلم وانه يقتضي كما ذكر المجتهد لان عقلا الملازمة عدم العلم الموافقة واحتمال العدم
الموافقة ليس وطا العدل عدم الزائد وعلى تقدير مع احتمال الاحتمال فضلا عن هذا المعنى فان الجبار هو الخطاء
وانت خبير بان الكلام في محل المنع ثم ذلك فيما اذا كان تزكية لاجل عاشر المكلفين لدليل بان قوله حجة عليه
ومن هذا يصل الجواب عن الخامس وهو ان من نصب علماء الرجال غير معلوم لنا الان كيف نعلم من نصبهم

فاهو هنا رأى في الاصل الرجوع الى تعديلهم اذ هو يطلقون العدل الرجوع ولا نعلم سببه عندهم بل كما ذكر العلامة
انه يبني تعديله على تعديل الشيخ مثلا مع انا نعلم مخالفتهما في المذهب وفي حيرة ان احتمال ان يكون تعديلهم على وفق
مذهبهما صار سببا لكونهم عادلين بالاختلاف وتفاوت المذاهب مع ان تاليفهم انما هو للجميع بين وادباب النقل لاهم
لتعديلهم في زمانهم اذ لا يحتاج المقل الى معرفة الرجال والظاهر ان المصنف لهذا جعله لكتب لا يريد اختصاصها بمجتهد وفي
مرجعه في انه صنف العارفين بعلم يقتدر سيما وعلى تقرير اهل العصر من العلماء عدم الرجوع الى كتب معاصريهم من جهة تلاقيهم
غالبا وانما يقع المصنفات بعد موت مصنفيها غالبا وسيما اذا تباعد الزمان فيؤمن معاصرة في تاليف هذه الكتب
ابو البصير وانتفاع من يجيئ بعدهم منهم فاذا لوحظ هذا المعنى ينصرف الى هو الذي المصنفين ومن يعلم وتعديلهم وقطعا تام
وعدم تهمة ظاهرا ام اذا طابقوا من العدل الذي هو مسلم الكل حتى ينتفع الكل واحتمال الخطر الموجب من هذا
المعنى بين الذي جامع تادى زمان التاليف ولا انتفاع به في جميع شرق بغاية البعد وخصوصا من مثل هؤلاء الجلة
الصالحين فلو قيل ان ما ذكرت معارض ان اراده العدل الا على ان كان مستلزما لتعميم النفع ولكن معرفة اموره في
الشرق يكون مذهب المجتهدين الا يحتمل ان العدل الذي هو المعنى الادنى فلا يعلم حتى كان الراوي متصفا بهذا المعنى
ام لا فلو لم يسقط المؤلف اعتبار هذا العدل كان النفع اكثر قيل مع ان هذا النفع بالنسبة الى الاول اقل لمجهولية القول
بكون العدل هو ظاهر الاسلام عند المتاخرين غير ما ان هم كثيرا ما يعدون الرجل بمجرد كثرة يوجب العدل هو حسن
الظن بل واكثر منه ومع ذلك لا يعرف حسن الحال من الحق بها فلا ولم يعتبر في العدل هو الذي العدل الا على قليل
بمقتضى هذا المعنى يجعل العدل وهذا من اعظم النواحي انهم اراد بالعدل هو العدل الا على فهم لا يطلق الا على
واختلفوا مع النفع سيما وقد لهم نظر لا يحتمل مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو الواقع والظاهر المذهب
مجرد حسن الظن ايضا فان الوثوق غالبا لا يحصل الا مع اعتبار الكثرة بل يريد ان العلماء كانوا يريدون التعديل وانما اطلعوا من حالة
الجرح ولم يحصل لكيف لهم من هذا الجهة ويظهر مما مر وجه القول الثاني فان اسباب الجرح والتعديل كما يحتاج فيها
ملابس من بابا وغيره ان دلت حسن لم يعلم الموافقة وعدم المخالفة وجه القول الثالث وهو مذهب الشافعي وكثير من
الاصحاب الخلاف المذهب في الاحكام الشرعية وما يوجع بالمرجوحا وغيره انه لا فرق بين الجرح والتعديل في العدالة
تابع للجرح فانها ذات لما يوجب الجرح وما يوجب ان التعديل بسبب كثرة اسبابه لكثرة اسبابه بخلاف الجرح فانه ثبت
بسبب واحد لا ينفع في دفع هذا الثبت وجه القول الرابع ان مطلق الجرح كما في حال الاشتهار وغيره الجرح وهو ظاهر
والمعنى مطلق التعديل لكن الشارع الناس الى البناء على الظاهر فيها فلا بد من ذكر السبب وغير ايضا ما مر من ان الجرح
يختلف غير كليت يكتفي عبطلهم في ابطال الاعتماد من ان الشارع الى البناء على الجرح والتعديل الى طباع الناس من
العدل الذي لعدم اجتماعهم كثيرا من الظن مضافا الى ان الشارع الناس الى البناء على الظن العدل الذي مبني على القول المجهول

منه

منه ما ذكرنا اخذ اصحابنا بل وكذا مخالفيهم ايضا وجه القول بن لا فرق بين الاخبار الى البيان وكذا لا ضعف ادلتها
وقوة الثاني فائدة اذا تعارض الجرح والتعديل فيقدم الجرح مطلقا وقيل التعديل مطلقا وقيل بالتفصيل فان كان
الجرح مبهما بحيث لا يلزم الكذب اصرحا في دعوى فيقدم الجرح لان التعديل لا ينافي عدم الاطلاع وبعض ما يوجب
الفسق فلا يصادفه ان يعتبر معه وبين اجتماعه في التعديل وبعض المصدق في اخباره عن الفسق وكان في
ذلك بين الشيخ بسبب الجرح وعدم ورد الله مثل في الحسن في محمد بن سنان انه من قال انه كاذب ثم وقول الشيخ
الضعيف لجواز اطلاع الشيخ على ما لم يطلع عليه الغير وان لم يكن الجمع بينهما كما لو بين الجارح السبب وفقاه العدل كما لو
قال الجارح رايته يشرب الخمر وقال العدل اني رايته في ذلك الوقت بعينه انه يعطي فلا يرجع
من الرجوع الى المرجحات كالكثرة ولا عدالة ولا وجه غيره وغير ذلك ومن جعل القول توثيق الشيخ ومدح الكشي والعلامة
لداود بن كثير الرقي ودلالته في ثمانين الصادق عليه السلام في الزلزال اود الرقي من عقل المتوفى من رسول الله صلى الله عليه وآله
سوى ان نظر الى رجال من اصحاب القائم فلينظر الى هذا يعني داود وقيل انه من اولئك الذين رواه الصدوق ايضا وتضعيف
الجماعة وقول ابن الغضائري فيه انه كان فاسد المذهب ضعيف الرواية لا يلتفت اليه فيرجع الى الاكثر بسبب تضعيف
ابن الغضائري مما لا يعتمد عليه غالبا وان يعتبر تضعيف الجماعة الحدود ولا تنوى منزلة وذلك لما تقرر من التحقيق من
اصحابنا الرجوع الى المرجحات في القسم الاول ايضا فانه لا يرد هنا معارضة الظن مع الظن وان الجرح في حكم الخبر والتعديل
في حكم الخبر هذا فيما صرح بالسبب والا فيقدم الجرح مطلقا ايضا فانه والظاهر فيقدم على الخبر بسبب المرجحات
كما مر كما اشارة اليه في باب المخصوص ومن هذا الباب تقديم قول الجماعة في داود بن الحصين انه ثقة على الشيخ
الموثق فاشوان اكثر القول بكونه موثقا جمعا بين القولين وكثر الظن الجماعة حيث يطلق الثقة وهو يكذب
عن حال الظن حيث ان الرجال ما يحتمل فلا يمكن الجمع بينهما وكون الجماعة اضبط من الشيخ يرجح كونه اما ايا ان الباقر عليه السلام
كلام الشيخ وكذا الكلام في ترجيح تعديل الشيخ والجماعة على جرح ابن الغضائري في ابي جعفر بن سليمان وغيره ولما اصل ان
العمل الرجوع الى المرجحات مطلقا وكما ذكرنا في هذا القانون وما يعتبر من الشواهد على كون الذكر من باب الظنون
الاجتهادية لا الرواية والشهادة فان الغيار هو حصول الظن على ان يكون كيف لا والظن كون لم يقف الاصحاب لا يمكن
الاعتماد على مثل ما ذكره الكشي وتقديم من سنة الاه الرضا وغيره ولا يعتمد بل وكلام ثم التحقيق على تركيب تقدم عليه
الجماعة بانفراده ومن ذلك فان يتطرق الخلل من جهة توجيههم كلام من تقدم ايضا فضلا عن عدم كونه موافقا لحق
او موافقا لمثل ان العلامة ذكر في الاصل حرزة بن بزيع مع انه لم يوثقه احد من اعتمد عليه العلامة ولعل توهم من جهة
عبارة النجاشي كما سيجيء جماعة من المحققين فان النجاشي قال في ترجمة محمد بن اسمعيل بن بزيع ان والد بزيع بيت معاوية
حرزة بن بزيع وذكر بعد ذلك كان من صالحي هذه الطائفة وفقائهم ورواه عن الائمة واعتمدت عليه فاذا كان الامر كذلك

فيلزم ان يكون مثل العلامة مثل من تقدم وكذلك من تقدم من تقدم وما ثبت لهم من التزكية من جهة الاجتهاد
كما ان ما ذكره من جهة الوثوق بالراوي مع ذلك لم يعتبروا بعضهم ولم يعتبروا بعض من ثبت عدالته
فيلزم من مثل ما ذكره من جهة الاجتهاد ويلزم من جميع ذلك جواز تقليد المجتهد الحي وله اكثر ذلك الا فرق بين
ما ذكره وبين ان يقول الصدوق مثلا او الكليني مثلا ان ما ذكره من الروايات حجة او يقول العلامة هذه الطائفة
حجة مع كون السند مشتملا على من لم يوثق احد من علماء الرجال قلت ان اشتراط العدالة في الراوي اما للاجماع او للادلة
اما الاول فلا يثبت الا على اشتراط اجتهاد المخبر من حيث هو وكذلك الادلة لان اكثر الاصحاب يجعلون ما لا اختيار المؤمن في الخبر
والتصفح المحصل بما عندهم علم واما الاية فمطلوبها ايضا على كما يثبت في العمل بخبر الفاسق مثلا عن تجهد
الحال وهذا نوع تثبت مع انا قد حققنا سابقا ان المعيار في حجية خبر الواحد والحسن هو الدليل القاطع والمعتبر هو
حصول الظن وانا ذكرنا سابقا ولا دلالة على فرض تسليمها ايضا ان امكان اثبات حجية ما مع قطع النظر عن ان ادراب العلم
ايضا وكذلك الكلام في اثبات العدالة الذي مانع من الاعتماد على هذا الظن وليس له من باب التقليد بل لا نسلم صيد الظن
لحجية كما يرجع الى الظن المعتبر بل واجتهادات المصنفين والمعتمد والاسلاف وجرحهم تعديلهم في الموضوع الشرعية مما
حصل الظن من جهة تصحيح الصدوق الروايات وتصحيح العلامة مثلا ولم يحصل ظن اقوى منه من جهة تزكية مزيد الراوي
حصل ايضا ان يقوله ذلك فيتبع ولا مانع عنه **تنبيه** اعلم ان العدل في المزكي والجارح هو العدل والادلة لذلك متعارضة
فكما انه لا يجوز العمل بكل خبر حتى يتخصص من معارضه هذا الجهاد والرجال والعام قبل الخاص من جهة تخصيصه فكذلك لا
يجوز العمل بقول احد من علماء الرجال في رجل حتى يتخصص من معارضه من علماء الرجال بالاختبار الى مثل ذلك
واما مطلق التزكية والجرح فليس كذلك مثل ان يزكي عدل في هذا الزمان رجلا موجود في هذا الزمان عند الحاكم مع عدم
ظهور خلاف ذلك نظير العام المسموع من الامام حين المخاطبة وقد بينا الفرق بين زمان الغيبة والحضور في
بحث العمل بالعام قبل الخاص من المخصص ولا فرق بين قول النجاشي مثلا لداود بن الحصين فقد رويت عن قول العلامة مثلا في
رواية كان هو في سند مثلا يجوز في انه لا يدان يراجع رجال الشيخ ويتوقف في معرفة حال وجود المعارض وعدمه ومثل
الاستكشاف تصحيح الاسناد في السند من جهة اخرى ايضا لتحصيل الاشتباه في تعيين الرجل اذ كثرة الرجال مشتركة فلا يجوز
الاعتماد في تعيين المشتركات او لا ثم العمل على ما اداه اليه النقل في الجرح والتعديل في خصوص الرجل فلا اعتماد على تزكية
المزكي لرجل المعين انما الكلام في تزكية راوي السند المعين فيتوقف ذلك وفق كون الرجل هو الرجل الذي رأى خبر العدالة الراوي
الجرح عن اكثر اما تعيين الرجل والسند اما اذا قال احد ثقة عدل من اصحابنا فان كان ذلك المزكي والمزكي من جملة رواة الاحاديث
الذين وقع الخلاف في جرحهم وتعديلهم فلا يكون الاعتماد لعدم امكان التخصيص عن حاله بسبب جهة التزكية كما لو اخبرنا
عالم في كتابه حتى حديث بحجية السند امر صحيح واما لو كان ذلك في غيرها وقع الاختلاف فيه كما لو اخبرنا احد في زماننا





عدالة الاخفش عدل يكون يمكن الاعتماد عليه اذا كان المخبر والمسمع عارفين باسباب الجرح والتعديل متفقين في ارائه
او مقلدين لمجتهد واحد اما لم يكن الحال فيه في الجرح والتعديل في هذا البلد موجودا في حق العدول واما ما ذهب اليه المحقق
من الاكتفاء بقول العدل حد فيه عدل بل ما دونه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا او عدل الامامية يقبل
فلا يلزم بعضه العدالة الامام يعتبر بالصدوق لان اخباره يعتبر شهادة بامر من اهل الامامة ولم يعلم منه الفسوق
المانع من القبول فان قال النجاشي اخبرني بقبول الامكان ان يعين نسبه الى بعض الرواة او اهل العلم يكون الحجة فيه كالمجهول
فكيف في غاية البعد مع قوله باشتراط العدالة في الراوي لعدم انحصار اصحابنا في العدول ولعل مراده ان هذا نوع
مع يوجب التثبت لتعبيره بلفظ الصاحب الذي لا اختصاص ثم انه لا فرق بينما تقدم جميعا بين ما اعتبر عدل واحد
عدلان على القولين في ايضا لفرق الواحد او المتعدد كما لا يخفى **فائدة** اذا اسند العدل الحديث الى المعصوم ثم
ذكر الواسطة مبهمة مثل ان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا او يقال له الرسل فيه خلاف بين اصحابنا الخاصة
والعامة فقيل بالقبول مطلقا وقيل بعدمه مطلقا وقيل بقبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يرسل الا عن عدل الواسطة
كمراسيل ابن ابي عمير ولا فلا منقول عن بعض بن حاتم الرازي من قدماء اصحابنا وخبر ابن الفضائل يرد الى خبر الحجة ايضا
والثاني احد قولي العلامة مع الثالث قول الاخر وذهب الشيخ الى قبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يروي الا
عن ثقة وكذلك فيشترط ان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة ويظهر من المحقق التوقف ولا اقوى هو القول
الثالث لا ان ذلك تعديل الواسطة حتى بقي انه على فرض تسليمه شهادة على عدالة المجهول العين ولا يصح الاعتماد
عليه لاحتمال ثبوت الجارح كما تقدم ولا انه يفيد نوع تثبت الجاهل اذ غاية ان العدل يعتمد على صدق الواسطة
ويصدقه الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة العدالة عنده ايضا ولا ريب ان ذلك يفيد الظن بصدق خبره وهو لا يتعين
الظن الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت ولذلك نعتمد على مسانيد ابن ابي عمير مثلا وان كان المروي عنه
المذكور ممن لم يوثق على الرجال فان رواية ابن ابي عمير عن بعض الظن بكون المروي عنه ثقة معتمدا عليه في
الحديث لما ذكر النجاشي في العدة انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة ولما ذكره الكشي انه من اجلة العصابة على نحو ما يصح
عنه ما ذكر وان اصحابنا يسكنون الى مراسيله وغير ذلك وكذلك نظائره مثل الفضل بن عطية وصفوان بن يحيى الجمال
وغيرهم والحاصل ان ذلك يوجب الوثوق ما لم يعارضه اقوى منه ولا يجد خبر الحجة لا يعتبر في الصحيح وخبر العدل
بل المراد من اشتراط العدالة في قبول الخبر هو انه شرط في قبوله بنفسه ولما من جهة ملاحظة التثبت ولا اعتضاد
لخبر حجة فلا ريب انه لا يعتضد الحجة في خبر العدل وفرضنا اثبات حجية مثل هذه المراسيل لا اثبات ان امثالها حجة في
الاصطلاح والواسطة عادل واحتج المثبت بوجوه اقوى بها امران الاول ان رواية العدل عن الاصل السكوت
عن تعديل الاخر لو روى عن غير العدل ولم يبين حاله لكان ذلك مشاورة فيه اما هو مناف لعدالة الراوي ولا

انما يتم بناء الواسطة الواسطة لا ما يصرح بانها امرتم لو اخصل من العدل في روايته عن العدل او عن الموثوق بصدقه
وعدمه كما لا يخفى على من تتبع وتدبر ما يظهر من كلام الصدوق في اول من لا يحضره الفقيه حيث قال انه
في هذا الكتاب ليس دأب المصنفين والثاني ان اسناد الحديث الى المعصوم يقتضي صدقه لما عرفت اسناد الكذب
العدل الرفيع متواتر ويرجع انه لا يتم في صورة ابهام الواسطة ايضا دليل على كون الواسطة عادلا او موثوقا به
وهو ثبوت الجهل العين فلعل الرجاء على الاولى بناء على ما مر تحقيقه من منع كون ذلك اسنادا حقيقيا بل اعتبر بالاسناد
الظني الذي الحاصل عند اخبار المسلم ويمكن حصره بان الظن ان العدل يجب طرحه فوق ذلك الظني يصدر عن
المعصوم ما يكفل على عدالة الاصل والمنتفي الحاصل المفيد احد امرين وهو دعوى ان الاسناد لا بد ان يكون من جهة
حصول العلم بصدق غالبا بعد كما هو الغالب في الاخبار فلا نضاف ان ذلك لا يخرج عن ثبوت سياق غير الواقع
والمنزوعات والمقامات الخطابية فان العدل لا ينسب الى المعصوم في مقام بيان الاحكام الا ما حصل له الظن بالصدق
اما من جهة العدالة والتثبت وكلاهما يفيد الظن واحتج الثاني مطلقا بامور الاشارة اليه من ان شرط قبول الخبر
معرفة رواته الراوي لها ولم يثبت لعدم دلالة رواية العدل عليه كما هو ان كان مثل ابن ابي عمير ايضا فان صدور
الواسطة ان ثبت باخباره وهو خلاف ما قصد على قول المرجح الجبر وان علم ذلك من استقراء مراسيله والاطلاع
خارج على انه لا يروي الا عن ثقة فهو في معنى الاسناد ولا تواتر فيه ويظهر الجواب عنه بما مر واحتج الشيخ ايضا
ذكره ايضا بعمل الطائفة على المسانيد وما اذا لم يعارضها من المسانيد الصحيحة فان ارادوا الاجماع فلم يثبت ولا خلاف
فيه فيه على الاطلاق قال ولنا لا خلاف بين اصحابنا ظاهرا في جواز نقل الحديث بالمعنى وهو حسب تعميم العامة الى
نقل عنه مطلقا وبعضهم في غير المرادف وشرط الجواز هو كون الناقل عارفا بمعاني الالفاظ بوضعها وبالقرائن
الدالة على خلافه وان لا يقصد الترجمة عن ارادة المراد وان اشتهر على نقل بعضه فلا يجوز اذا لم يكن محلا ما ذكر وان
يكون مساويا في الخفاء والجلاء وعلله بعضهم بان الخطاب الشرعي تارة يكون بالحكم وتارة بالتنبيه لحكم ايضا
لا يصل اليها عقل البشر وهو غير واضح اذا المقتضا بما اذا قرن بقرينة ترشد السامع على المراد فلا يضر نقله بالمعنى
فانه ليس بتنبيه عن السامع بل هو كاصل الظواهر فلا يضر تغيره وان لم يقترن بقرينة فهو على اصل المعاني المحققة
من دون علم من جانب الشارع بالطرق ولا معنى لاشتراط المساواة في الخفاء والجلاء مع الشرط السابق فان كليهما
مؤثر ذلك نعم لو اريد مثل ما لو نقل غير السامع من الرواة الوسائط واراد بعض اعتبار الجبر اجتهاده بملاحظة سائر
الاخبار والادلة فيه كما كان الرواية في الاصل مشتبهة بالنسبة الى السامع ايضا والحكم اقتضت ذلك
او الحكم الى قضت ان يوصل الى المراد بالاجتهاد والتخصيص فلا بد للناقل من ذكر اللفظ المشتبه ويتعقبه
بالتفسير الذي فهمه وهذا ليس من باب النقل بالمعنى بل هو مسلك اخرى ذكروه بعنوان اخر يشير اليها الامام

لان

لان يكون المراد انه لو ادى المعنى المطلوب بلفظ مشتبه بالذات بين السامع بانضمام القرائن فيجب حفظ اللفظ
ذكر هذا اللفظ المشتبه ايضا بعنوان عقبه ببيان ما قارنه بالعرض من القرينة المبينة له بانضمام احوال الخاص والمخاطب
بناء على الفرق بين اقسام الدلالات مثل الاصل بين المستقل مع القرينة او من الحفظ الاحادي الحقيقي ويظهر من ذلك امر
يحتمل من عبارات النص والظاهر ايضا بل واقسام الظواهر في عدم مراعات ذلك لحصول الاختلاط على اولى الاعتبار في غاية الكثرة
فاما الكلام لفظ القرآن في بيان الصورة وفهم الراوي بقرينة المقام الظهر مثلا فلا يؤدي الحديث بلفظ القرآن او كان
فهم الراوي خطأ لاشتباه القرينة عليه فلو اراد بيان ذلك فليذكر لفظ القرآن ويفسره بما فهمه وكذا في العموم والخاص مثلا
قال الامام لو يقول من الجمع بين الصلاتين وركعات العصر فهو مختص به مرين ابرصلوة العصر ايضا وبتفاوت الظرفين الفضل
ملاحظة تعلق صلاة العصر لكن في المسافر وفي صلاة الفرض والمثال ذلك وكذا صلوة العشاء ونصف الليل ومن
اجل ان الوقت ازدحمت في هذه المسئلة من كلام الاصحاب في جواز الاتيان بصلوة المغرب والعشاء ايضا بقي من نصف الليل مقدار
اربع ركعات فانه يختص به العشاء وانا اجمع بينهما لما استفاض من النقل الصحيح ان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك
الوقت فلو صدق على هذا انه يدرك وقت الصلاتين وان لم يدرك وقت الثلث والاربع والجبر ظاهر من ان الحديث
بالمعنى ملاحظة العنوانات المتعاقبة على مصداق واحد مع اختلاف الحكم باختلاف ملاحظة تعاقب الاحكام بتبدل
العنوانات اعم من التجهيز في المسائل الشرعية فانه لو تغير بتغير الامر وعدم الاشتباه هذا ما يتعلق بالاحكام
الحسابية في مؤدى الالفاظ فيما يصعب اثبات اشتراط اذا كان المعنى الاخبار فالتصدر من الاخبار فالتهم الجانب ورجع
حاضر في الوارد الى ناصر لحاجة اليها حيث اتفاق الوقائع وعدم الى السؤال عنهم او علم العصمة احتياجهم الى فهمهم
كلمات مع اصحابهم بقدر ربهم لا انهم يكونون على مصيبة خاصة يكون عن الوجه والقول حقيقة في نظر الاصحاب
بل الناقل الخبر ايضا لا بد ان يلاحظ مقدار فهمهم مخاطبا لا كل مخاطب وهكذا فقول المطلوب عبارة او جزء كان المخاطب فيها
فطنا كيلا يخرج عنه وكذلك انظر ابسط واوضح اذا كان بلغا كيف كان فالحق جواز نقل الحديث بالمعنى مع الشرائط المذكورة
لنا ان دلالة هو الظهور المعهود في العرف والعادة من لدن ادم الى زماننا هذا والشارع ايضا سلمه في المعاهدات على طريقة
العرف والعادة فان القصور في العرف والعادة هو ايهام المراد من دون اعتبار خصوصية لفظ صادر من مرسل يصدر قوله
ومن دلالة نقل الراوي الى المعنى بالشان الجبر وكذا الناقل من المجتهد الى الحقيقة وعلى الرواية الاجتهاد الواردة عنهم عم من الاخبار
عن بسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس والظ
ان المراد من الزيادة والنقصان ما لا يخل بالمعنى في تعيين المراد بقرينة جلالة شان الراوي وجواب الامام ع وقوله ع
ان كنت تريد معانيه يعني ان لم يقصد تغيير اللفظ الخاص فلا كذب ولا يخفى ان المراد العام كلما من مدلولات العام وكذلك
لوازم الفهم ويصدق ان كل معاني الالفاظ اذا اراد ان ينقل من كلام الامام انه قال القول الذي مثلا فيقول قال الامام ما قال الله

واجتنبوا الزنا فى سكم الله عن الشرك والقتل وشرب الخمر والزنا الى غير ذلك وواظبوا على ما اوجب عليكم من
اداء الصلوة وايتاء الزكوة وغير ذلك فيصدق على ذلك ان نقل لفظ كلام الامام بل يكفى ايضا الوكان مما دل عليه
بالاشارة ايضا مع امكان الغير لحصول الظن ووجود القرينة بين الخطاب الاصلية والتيسير كما اشرنا اليه وبل على الظاهر
ايضا ان تلخيص القصة الواحدة بعبارات مختلفة ومن المعلوم انها وقعت بغير العربية بعبارة وعبارة اخرى فيمكن
ان يقال ايضا بأن هذه العبارات لان هذا الكلام على حد الطور الغريب والاسلوب العجيب مختص فى القرآن
الذى هو منزل على سبيل الاعجاز قائل ويظهر جواز ذلك لمن تتبع الآثار والاخبار فان تتبعها يفيد ان ذلك كان
طريقة اصحاب النبى والصلوات الله عليهم اجمعين اصحيح المتكلمين ان ذلك يوجب اختلال المقصود واسقاط
المعنى مع كثرة الطبقات وتطاول الازمنة وتغيير كل منهم اللفظ كما يلحق الاختلاف اهل اللسان بل العلماء فى فهم الاحاديث
واستنباط المقصود وغيرها بعد ما ذكرنا من الشروط لا يقع لهذا الاحتجاج سيما وذلك معارض بما مر من كلام الزرقاني
فرض الاشتباه والخطأ مع ذلك لمن ومعلوم ان اعتبار النقل باللفظ فى الجميع يقرب من المحال لا سيما مع العادة ثم
ثم فى هذا الاعتبار التى اعتبر فيها الالفاظ المختصة وتمر ولم يقولوا عليهم السلام فى ذلك ما قالوا انهم كانوا يلقون على اسماعهم
ولم يكتبون ولذلك ذكر الاختلاف فيها اختلاف الاخبار ويقول رحم الله من سمع مقالتى فرعاها ثم اداها كما سمعها
فرب حامل فقه الى من هو افقه منه ورب حامل فقه ليس بفقيه ولا يخفى ان الحفظ بنقل اللفظ المسموع وغير مع السهو اولا ومنع
الكاثر على الوجوب ثانيا كما لا يخفى ومنع الكاثر على وجوب القادر بالمعنى الاول الصوت القادر كما سمعه عرفا يجوز اداء
المعنى كما هو مع ان الظاهر ان هذا الحديث واحد وقد اختلف الظاهر فى روايته كما ذكر وفى اخرى نضر الله
بالضاد المعجمة وفى اخر رحم الله وفى رواية الى من لا فقه له فهذا الحديث واحد وقد تختلف الخاطر لنا الاحاد لان
يمنع الظهور ويتمسك باصالة عدم التغيير واما الفصل فيظهر ضعف قوله بما تقدم بقى الكلام فيما ذكره وهو
ان الراوى الفقيه اذا انسد مجملا وفصله واحد محاطرة فالاكثر على انهم حملوه على خلاف ما الورود ظاهرا وحملوه على ان
الظاهر لان فهم الراوى الفقيه قرينة وليس لمعارض من جهة اللفظ العدم دلالة الجمل على نفى بخلاف ان فان فى مرجحا
بالظاهر الذى هو مجتهد اقوى وكما ان مقتضى الظاهر الجمل عليه فمقتضى الجمل السكوت عنه ولا يتفاوت الحال مع ان الظاهر
لان الظاهر هو الظاهر عند المخاطب بالحديث لا الظهور عند الاول الخطاب مختص بالمشافهين كما يشاء فى محله فاذا كان المخاطب
بمراد مراده هو ما هو خلاف الظاهر فالظاهر اعتباره غاية الامر انه قد ما تقدم الظاهر والجملة لعبارة هو حصول
هو حصول الظن **خاتمة** فيما يباحث **الاول** اصطلح المتأخرون من اصحابنا بتنويع خبر الواحد باعتبار
اختلاف احوال رواته فى الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها بانواع اربعة الاول الصحيح وهو ما اتصل
جميع سلسلة سنده امامين عدل وحين بالنقل بنقل مع الاتصال ولا يضره الشذوذ وان سقط عن الجميع رجلا واحدا





العلة وحيث اعتبر فى وصفه بالصحة عدم الشذوذ وعدم كونه معللا يعنى مشتملا على علة خفية فى متنه او سنده تقدح
فيها الا الماهر كالناقد كالارسال فيما ظاهره الاتصال ربما انه اصح الفعل الجمل واشتراط عدم كونه معللا ايضا مستغنى
عنه اذا ظهر كونه متصلا او مسندا غير فلا يصح الحكم بامر متصل السند الى المعصوم لاما يحصل الظن بذلك هو الغرض
هو ما حصل اليقين بذلك او ما وقع فى الظن كونه كذلك فالمعلل ايضا ما حصل الشك فى ذلك خارج عن التعريف ويوصف
بعضهم من خفى الصحيح مع ظهور كونه معللا عند العزيز على غير الواسع وضعاه فى جماعة دون جميع انه مع معلولا
عيب الفن فلا مدخلية لرجوع الاصطلاح الثانى الحسن وهو ما كان امامين عدل وحين بعدم الوثوق كلا او بعضا مع
توجيه بقى الباقى الثالث الموثق وهو ما كان كلهم او بعضهم غير امامى مع توثيق الكل وقد يسمى بالقوى ايضا وقد يطلق
القوى على ما كان رجاله امامية مسكوتا عن مدحهم وذمهم كنوح بن دراج واحمد بن عبد الله بن جعفر الحميرى وغيرهما
لو كان رجال الحسن يختص الى الامامى الممدوح بدون التوثيق وغير الامامى الموثق فهو قريبا بما خلاف يرجع الى الترجيح بين
الموثق والحسن لان الحسن يتبع فى الحسن امامى رجاله كالصحيح تتبع اضعف من منها ايضا لا الظاهر كون الموثق اقوى من الحسن
ثم قد يسمى الحسن اقوى بسبب تخصيص المدح فى تخصيص الرجال وهو لا يوجب الترجيح مع ترجيح انه قد يطلق الصحيح ايضا الى ما
سوى على جهة كان سند الحديث الرجل متصفا بصفات رجال الصحيح وان اختصر بعد ذلك بضعف وارسال العمل الى قوله
على الذى الجهة ابى عمير من رجل عن الصادق ثم لا يريب ان ذلك ليس من الصحيح المصطلح الذى هو مجتهد بتصريح بصحة
او اصطلاح الاعلام نصحيح السند الى الرجال المذكورين واما قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم عن عبد الله بن بكير فلا
ليس من هذا القبيل كما نزيه من دعوى اجماع العصابة ليس المراد منه الصحيح المصطلح والثانى اسناده من رجال الموثق باختلاف
عن الامين يكونوا ايضا وقد يطلق على جماعة من السنة الاختصاص بما مر ولا وسائط رجال الصحيح مثل ان يكون رجال الصحيح
الصحيح عن فلان من ان يكون الطلاق فلا قيد متصلا او ثم دفع الاعتبار بما ان الظاهر من اجمعت العصابة على تصحيح
ما يصح عنهم وعدم ذلك ما يدل على ان الحديث بسبب دوابه ولا اصطلاح الذى ذكر ان يجرى بان فى الضعيف لا يعرف ايضا
السند الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلاثة وقد عرفت ما يسى كون الصحيح والموثق حجة وكذا الحسن اذا قدم
الثلث لا يخلى واما الضعيف فلا يجوز غير الاعتبار العمل به وقد يسمى ضعيفا وهو الحجة سيما اذا كان اشتهار بين علماء الاصحاب
ثم يجوز الاستدلال به فى المندوبات والمكروهات الاخبار المستفيضة المعتبرة يجوز منها الاثر على من بلغه ثواب على عمل
فعمل التماس ذلك الثواب ان يتبين وان لم يكن كما بلغه رواه العامة واذا صدر وجوه من الاثر وقد يتاكد حقيقتها
فى كتاب منهاج الاحكام وغيره ثم ان تيسر هذا الاصطلاح الى المتأخرين لان فرواه الاصحاب ايضا لم يكن له مدون يجتمع بالاثار
يطلقون الصحيح على الاحاديث المعتمد بما يقتضى اعتماد جمع عديد غالبا وجوده فى كتب من الاصول الاربعة او ذكره فى اصل اد
اصلين فضلا عن ابطاله وتعدده او وجوده فى اصل الاصول الجامعة الذين اصحاب العصابة على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى

واحمد بن ابي نصر ويونس بن عبد الرحمن وعلي بن نصر وبكر بن حبيب وزرارة ومحمد بن مسلم وفضيل بن يسار وابي العباس البقباق
وابي بصير وغيرهم وقد اشرنا في كتاب الصلوة وغيره في اصول الكتب المعروفة من الائمة عليهم السلام فانهم اخذوا عن مولى الكتب
عبد الله الحلبي العرضي على الصادق عليه السلام وكتابي يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المروية عن العسكري
او كونه ماخوذا عن اصل الكتب الذي شاع بين سلفهم الوثوق به والاعتماد عليه كما في كتاب الصلوة لعمر بن عبد الله البجلي
وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار وكتاب حفص بن غياث القاضي وقياس وابنا الهاد على هذا الاصطلاح جرى وابن
بابويه في من لا يحضره الفقيه فكم يصحح ما اورده فيه مع عدم كون المجموع حجة على اصطلاح المتاخرين وقد اشار الى
هذه الطريقة الفقهاء وبينا انها الباقي في مشرق الشمسين ثم قال واما اصطلاح الباعث المتاخرين على ما ورد عليهم
عن طريقة القدماء ووضع هذا الاصطلاح هو تعاملهم الكلام بينهم وبين الصدر السابق وانزراس بعض الاصول
المعتمدة لتسلط الظلمة والجائرين من اهل الضلال والخوف من اخذها وانتشاق او انعدام الاخذ اجتماع ما وصل
اليهم من الاصول في الكتب المشهورة في هذا الزمان فالكتب الماخوذة من الاصول المعتمدة بغيرها وانتسبت الشهرة
بها بغير المشهورة وخفي عليهم كثير من القرائن فاحتاجوا الى توثيق يتميز به الاحاديث المعتبرة عن غيرها فقرروا هذا
الاصطلاح وقال اذا لم يكن من سلك هذا الطريق العلامة مرة اولى كلامه ذلك الابعد ملاحظة ان التوثيق والتعديل
ايضا كان امر القرائن الموجبة للاعتماد عند القدماء ايضا والظاهر ان كان كما يستفاد من طريقتهم في تعديل الرجال
وتوثيقهم واخبارهم المنقولة في الرجوع الى الاعدل والاقدم وغيرهما فان القدماء ايضا كانوا يعتبرون
ذلك كما ان المتاخرين ايضا قد يسلكون مسلك القدماء في التصحيح بسبب الاعتماد بالقرائن ايضا فيطلقون الصحيح
على ما ظهر لهم من القرائن الوثوق به وكان ذلك امرا ولا خلاف في كلامهم يحمل على مصطلحهم وذلك يعرف منهم
اعتمادا على القرائن او خطرة والعرف انهم قد يعبرون على الحديث مع سوء التصحيح باصول الزمان كان في سيفهم
اياه بالصحيح بحسب اصطلاحهم فلا بد من التعطل لتلك القرائن وعدم الاقتصار على الصحيح والحسن المصطلحين
كما اقتصر بعض المتاخرين من اصحابنا لحصول التثبت المرجب لظن الصدق لعين ما ايضا من اسباب الوثاقة
وقرائنها انقلاها سابقا ومنها قولهم عين ووجه فقيل انه ايضا لتوثيق داود منها وجه من وجوه اصحابنا
واوجه منه اوجه من فلان اذا كان الفضل عليه نقد ومنها كون الراوي من مشايخ الاجازة فقيل انه توثيق وقيل انه
في اعلى درجات الوثاقة وقيل ان مشايخ الاجازة لا يجازون الى التصحيح على تركيب مرويا نسبه كون ذلك توثيقا
لكثير من المتاخرين ومنها كون وكيلا لاحد من الائمة فقيل انه لا يجعلون الفاسق وكيلا ومنها روايات الاجلاء عنه
سيما الذين يردون رواية الضعفاء والمراسيل كاحمد بن محمد بن عيسى ومنها ان روى عنه الزين قيل فيهم انهم لا يروون
الا عن ثقة مثل صفوان بن يحيى وابن مسكان وابن ابي عمير وذهب جماعة من المتاخرين الى ان ذلك من امارات

الوثاقة



الوثاقة وقبول الرواية ويقرب منهم علي بن الحسن الطاطري ومحمد بن اسمعيل بن بزيع ومحمد بن ابي عمير وغيرهم
الثقات وغيرهم ومنها قولهم صحيح السند وصحيح الطريق وغيره من غير جهة ومنها وجود الرواية في الكافي او الفقيه كما ذكرنا
قرائنها وما يجري في كليهما فاحفظ واما ضم اليها التهذيب فلا استبصار فاحفظ واتقن وهكذا ومنها ان كان الخبر
الرواية عن رجل او الفقيه ومنها كون مرسلا عند مثل السيد وابن ادريس ممن لا يجوز العمل بخبر الواحد ومنها قولهم
معتمد الكتاب وقولهم فقد ترك في الحديث وصحيح الكرابيسي ومنها قولهم سليم الجنة ان اريد سليم الاحاديث وقيل
سليم الطريقة ومنها قولهم فقيه من فقهاء او فاضل دين او صدوق من فلان اما كان الفضل عليه جليلا ومنها
توثيق ابن فضال وابن عقدة وما يعتمد على نقل توثيق ابن نوح عنه من صار مرضيا ومنها رواية الفقيه عن بعض او
عن عدة واحد او عن اشياخه ومنها ان يذكره واحد من الاجلاء عنوانا عليه او مترضيا له ومنها ان يقول الفقيه صدق
الفقيه ومنها ان يروي محمد بن احمد بن يحيى عنه ولم يكن من جملة مشايخه المشهورين وعن جماعة من المحققين ان فيه
شهادة على العدالة والصحة لكن استثنى محمد بن عيسى عن رواية يونس بن عبد الرحمن فغير شهادة على وثاقته
عنده ومنها قولهم اسند عنه بعض سمع من الحديث على وجه الاسناد الى غير ذلك مما يستفاد منه التوثيق او الحسن
كما هو مذكور في كتب الرجال وغيرها في المواضع المتفرقة ويكون استنباط الفقيه الماهر بالتتبع في الموارد الخاصة
فيجوز العمل بحصول الظن وان اتفق بالتعديل الصريح في العمل بالاخبار يلزم خلو اكثر الاحكام من الدليل ويلزم محاذير
طريقة اهل العدالة سيما على القول باشتراط العدالة في التزكية وقد اشرنا الى جملة من اشتراط العدالة وجوه الاجماع المنقول
فيه وقد ذكروا الحيوانات اما اخرا عبارات شتى كلها ترجع الى الاقسام الاربعة بعض الخاص والضعيف
وبعضها مشترك بين الكل في الجملة وذكر تفصيلها وتعريفاتها وان كان وظيفة علم الدراية الا انا نذكر هنا اكثرها
لكثير الفائدة فيها المسند وهو المتصل سنده الى المعصوم بان لا يعرض قطع بسقوط نقل منه ومنها المتصل وهو
الموصول وهو المتصل سنده الى المعصوم اسناده بنقل كل راو عن فوقه سواء رفع الى المعصوم كذلك او وقف على غيره ولو حكما
من لازمه ومنها المرفوع وهو ما اضيف الى المعصوم من قول او فعل او تقرير سواء اعتراه قطع او ارسال في سنده ام
لا ومنها المعلق وهو ما حذف من اول اسناده واحد او اكثر فان حذف الجميع فمن كالمذكور ولا فهو كالمرسل ومنها
المعلل الاسناد وهو الطويل الوسائط ومنها المضعف وهو ما يتوقف سنده فلان عن فلان بل ودون ذكر الحديث والاخبار
والاخبار متصل كما عليه الاكثر او الم يظهر وتبرير عدم الفساد من التدليس ومنها المدرج وهو ان يدرج في الحديث كلام
بعض الرواة فيظن انه منه ومنها المشهور وهو الشائع عند اهل الحديث بان يتعارفه جماعة منهم ومنها الشاذ وهو ما رواه
الثقة مخالفا لما رواه الاكثر فان رواه غير الثقة فهو المنكر والمردود ومنها الغريب وهو ما غرب الاسناد
بان يتفرد بروايته واحد او غرب الاسناد خاصة كثير بحيث متفرد عن جماعة من اصحابه مثلا اذا انفرد بروايته واحد

عن آخر فيرويه هو بتركيب المتن خاصة بان يتفرد بروايته واحد ثم يرويه عنه جماعة ويغلب عليه ان يسمى غريبا
لا اتحاد فرد الغرابة في طرفه الاول وبالشهرة في طرفه الاخر ومنها المعضل وهو ما في الرواة كتحديث بريد بابا
الموحدة المضمومة والراء المهملة الساكنة بابي بردة الشاة الفاسية والزاي اوف المتن وهو كثير ومنها الغريب الخطأ
واكثر ما يوجد في الكتب الموضوعة غريب الحديث كالنهاية لابن الاثير والفائق للزمخشري وغيرهما ومنها المقلوب
وهو ما قلب وعلوا بسوء وهو اقسام الاول منها المزيد على غيره مما في معناه اما في المتن كان يزيد غيره ما لا يفهم من
الاخر او في السند كان يذكر راويا من اثنين والاخر من ثلثة سواء كان في الوسط او في الاخر ومنها المسلسل
وهو ما تتابع فيه رجال الاسناد على صفة او حالة من قول او فعل كالمسلسل بالتحديث بان يقول حدثنا فلان قال
حدثنا فلان وهكذا او بالاسماء نحو اسمعوا محمدا وبالاباء نحو فلان عن ابيه فلان عن ابيه فلان وغير ذلك
كالمسلسل بالمصافحة والمشابكة واخذ الشعر وغير ذلك فان اتصل السند لكن الى المعصوم فقط او لا فيجب وهذا
الذكر ارث مما يتوقف غير اصول الانواع الا وهو واما ما يختص بالضعيف فمنه المقلوب وقد يقال له المدرج والمنقطع
وهو الموقوف على التابعي ومن في حكمه وقد يطلق على الاعم من ذلك فيشمل المعلق والمرسل والمنقطع الوسط وغير
ذلك ثم ان كان الساقط من السند اكثر من واحد اينما متصلا على صيغة اسم المفعول بمعنى المشكل ولا فيطلق ومنها
المرسل وهو ما رواه عن المعصوم او غيره من لم يدركه او لم يلقه من دونه واسقط راويا سواء كان رجل او جمعا
واختصاصه عند الاكثر بالضعيف مبني على اصطلاح المتاخرين ولا يخفى ان بعض الاجلاء في قوة الحجة في
الحجية ومنها الموقوف وهو ما روي عن صاحب المعصوم من غير ان يسنده الى المعصوم واما المنكر فان يقول صاحب
القصة سالته عن كذا فقال كذا فان كان من مثل زرارة ومحمد بن مسلم واضرابهما من الكبراء فالظاهر بل الظاهر
ان مطلق الموثقين من اصحابنا ايضا كذلك لان طريقة اصحاب الائمة انهم لا يسئلون الا عنهم ولهم والذي يصادف
سببا لاضمار اما الشهرة او تقطيع الاخبار من الاصول فانهم كانوا يكتبون في مجلس واحد الاتم سئلت فلانا عن فلان
قال كذا وسالته عن كذا فقال كذا وهكذا ثم بعد تقطيعها او جمعها في الكتب المؤلفة صار مشتبها والظاهر الاعتماد على القرائن
والخامس الارسال ومنها التدليس كان يقول الراوي قال فلان عن جرير وهم رواية عشرين رجلا واسقط من انه ليس بذلك فان
قال حدثني فهو كذب وهكذا ان اسقط عن رجلا بعد ما تقوية الحديث او يذكر جميع الرجال باسم او لقب او كنية
غير مشتهر بحيث لا يعرفه كل فانه يتبع مذهبه الا لاجل تقية او غيرها من الاغراض ومنها المضطرب وهو ما اختلف
فيه الرواة اما بالسند كان يرويه تارة بواسطة واخرى بدونها او في المتن كحديث تميم الداري المشتمل على الجساسة
بان خروجه من الاين علامة الخروج كما في بعض النسخ او من الايسر كما في الاخر ومنها المعلل وقد مر الاشارة اليه ومنها
المقلوب وهو حديث روي بطريق بغير ذلك الطريق او بعض رجاله بغير بعض وهكذا اذا كان سهوا فيعتبر عن

صاحبه



صاحبه ومنها الموضوع وهو معلوم الثالث لابد للراوي في الحديث من مستند يجوز من جهته روايته للحديث وقبوله
منه اما الرواية عن المعصوم فلا يصح الا بالسماع ولفظه ان يقول سمعت المعصوم يقول كذا او سمعت زيدا قال
او حدثني ثم ان يقول قال كذا لاحتمال كون السماع بواسطة وان كان خلاف الظاهر ثم هو اما بكذا او اخبرني
كذا او نحو ذلك مضافا الى احتمال الواسطة الغلط في فهم الامر والعرف او اطلاق الامر والنهي على ما يشمل الاستحباب
النهي عن حسن او الامر بمرجوح وان كان بعيدا واما املاء منا بكذا وبنا عن كذا ونحو ذلك بصيغة المجهول او من المشتركة
قول الصحابي كنا نفعل كذا وامثال ذلك يعني ادون الكل ويتبع القول به وقوله الظهور من جهة القرائن واما الرواية بمعنى
الاذن فلها ايضا وجوه اعلاها السماع من الشيخ سواء كان بقراءته كما مر او املائه من حفظه فيقول سمعت او املى علي
او اخبرني ان قصد الشيخ سماعه مرة وان قصد اسماع غيره فيقول حدث فلانا وانا اسمع وعلى التقديرين الثاني ذكر في المعالم
بان الشيخ اعرف بموضع الحديث وتاديته ولا تقل حدثنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسيجيء الاشارة اليه وكان ابن عمر اجبن الناس
فاسمعهم ما جاء به والمقرو على الشيخ وغيره صلى الله عليه وآله او على السامع او بعد حاشا او بعد ذلك او شغل القلب
وتوزع الفكر الثاني اسمع دون تجيز عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام يجيء الرجل فيسمعون معي حديثكم
فاجيز لهم ان اقول كل ما تحدثهم من الرجل عنك وعن ابيك وعن جدك وعلي بن الحسين عليهم السلام قال نعم وظاهر الاحاديث
مع الجزم بذلك على الطريقة من قراءة الراوي ولا يبعد انتهى وقف ذلك التجيز على مرويه وانه لا ظاهر ثم دون القراءة على
الشيخ مع اقراره بصحة الاعتراف بمضمونه ويسمى عرضا والظاهر ان يكون السكوت مع توجه السامع وعدم مانع
عن المنع دالا من غير اذن كونه اوجوف وانضمام القرائن والرضا كما فيما يعلم ترقراءة على فلان واقر به واعترف او صدقنا
او اخبرنا فلان قراءة عليه ويدرك فهو قراءة عليه ضرورة ومنها قراءة عليه ضرورة والحق المنع اذا لم يقرر بشيء على ارادة ذلك فان ظاهر
ما عن الشيخ وعن السيد المرتضى عدم قبوله ايضا محتجا بانه اما قصد لان معنى الاخبار والتحديث هو السماع منه وقد لم
قراءة عليه ذكر ابو حيان وجوه من توقع بان كل ما يجاز كذا فيه منه باب الجهاد ومن وجوه النقل الاجازة وهو اخبار اجمالي
مضبوط معلوم ما مون عليه امن العلماء والمحققين ويعرفها وبذلك الكتاب كقوله اجزت لك رواية جميع المختصر
المجتزء او جميع المتون في فن الامر الصحيح في الواقع مثل تذهيب الشيخ او استبصاره مثلا ثم انه لا اشكال في جواز النقل بالاجازة
والاقوى صحة الاجازة وعبارة الشارح معتبرا بانا وبنا ونحوهما وبحق بعض شيوخنا واجزنا ايضا كما ظهر عدم الجواز على الاطلاق لا مع
القرينة بل يقول انبانا بمثل الكتاب اجازة كما ذكره في الفائدة على الشيخ ولا اجازة بالاقسام لاذن اجازة معين لمعين
كقوله اجزت التهذيب او جميع الشيخ مثلا وهذا على اقسام الاجازة والثاني اجازة معين بغير معين كان يقول اجزت
لك مسموعاتي فيقتصر على ما ثبت عنده انه من مسموعاته الثالث اجازة غير معين بمعين كقوله اجزت التهذيب لكل
المسلمين او لاهل زماني الرابع اجازة غير معين بغير معين كاجزت مسموعاتي لكل احد من اهل زماني الخامس اجازة المعدوم

اما منفردا او معطفا على الموجود وفي جوازه خلاف وفائدة الاجازة انما يظهر في مجرد الاصل الخاص المعين في صحة
الاعتماد عليه اذا لم يثبت تواتره من الرجل عشر ولا اقلا بدون ما في المتواترات كطريق الكتب الاربعة عن مؤلفيها
ثم يتصل بها اتصال سلسلة الاسناد الى المعصوم وذلك امر مطلوب التبيين والترك ويظهر مما ذكرنا الكلام في قراءة
الشيخ والقراءة عليه ايضا يحصل منه التصحيح والخلاص من التحريف والتزيين وغير ذلك ومن انحاء النقل المناولة
وهي اما مقرونة بالاجازة او خالية منها فالاول كقوله بل اقرأ كتابا ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاذنه
عني او اجزت له روايته عني فلا اشكال في جواز روايته والثاني ان يناول الكتاب مقتصرا على قوله هذا سماعي
من فلان ولا اذن على عدم جواز الرواية عنه وذلك ح ومنها الكتابة وهو ان يكتب مسموعه لغائب او حاضر
بخطه او باذنه لفظا ان يكتب او كتب ان الفلان سماعي فان انضم ذلك بالاجازة وكتب فاروي عني او اجزت
لك روايته فلم يقل خلاف في جواز الرواية بشرط معرفة الخط ولامن التزوير وان خلا عن ذكر الاجازة فيه
خلاف والاكثر على الجواز وهو الاظهر والعبارة ان يقول كتب الي فلان او اخبرنا او حدثنا مكاتبة ومنها الوجادة وهي
ان يجد الانسان احاديث بخط راويها معاصرا كان او لا ولم يجد رواية تجوز ذلك بل يقول وجدت او قرأت
بخط فلان وفي جواز العمل به قولان **المطلب الثاني** في الفعل والتقرير **قانون** فعل المعصوم حجة كقوله لكن
الثاني في تحقيق هذه الصحيح ما يعلم منا عصره فنقول اما الافعال الطبيعية كالاكل والشرب والاستيقاظ فالاصل
لزوم الحمل الاشكال وذلك لانه لا يحقق حجيته واستبداد خصوصيته كالاستدلال على الصلوة واكل الزبيب على الريق
مثلا فانه لا يدرج في الاقسام الاتية واما ما يتردد بين كونه من افعال الطبائع او من الشرع فالحق على ايضا
وجهان نظرا الى ملازمة عدم التشريع والى انه صلى الله عليه وآله بعث لبيان الشرعيات قال الشهيد ره في القواعد وقد يقع
ذلك في مواضع منها جلسة الاستراحة وهي ما يتميز من فعله صلى الله عليه وآله وبعض الصحابة ونعم انه انما فعلها لعجز
بدني وقال الفقهاء انه للطيب ومنها دخوله في تغيير كراهة وخروجه من تغيير كراهة ان يمسك فانه كان صائما فطر بقدر الاثر
ومنها الصلاة في الحجاب لكل واحد ومنها ان ولد المخضب لما نقر في الاحتبار وتقريب الماء الى الخليفة وضحك
بطريق في العيد ورجوعه راجلا في الحج وذلك كله على الشرط الحق كلا مرفوع فاصرا فقول ويرجع الكلام فيه
الى ما علم وجهه وجهين التفصيل والتحقيق ثم ان الاشكال ايضا فيما علم اختصاصه عليه السلام كوجوب التهجد والاضحية
او مشاركة العموم والزيادة على اربع في النكاح الدائم واما غيرها فاما ان لا تعلم وجهه وتحتمل ان يكون من الوجوب او
الندب او غيرهما او تعلم وجهه وعلى الاول فاما ان تعلم انه قصد به التقرب ام لا وعلى الاول فيتردد نظر التفسير بين الواجب
والمندوب وعلى الثاني فيتردد نظر التفسير بينهما وبين المباح والمكروه لوقوعه بعض وجوه عنه لا يحتمل قبوله وذلك
الحرام ضمن ثلاثة اقسام ثلاثة وهذا كله اذا لم يكن مقترنا بالجواز وبيان الكلام فيه ما لم يعلم وجهه فعلى تقدير



عليا شاهد عشر مطلقا او يستحب مطلقا او يباح او يجب التوقف فيه اقوال اقوى الاقوال الثاني لنا اصالة البراءة
عن الوجوب وعدم دليل قائم عليه كما سنعرف واحتمال الاباحة مقهور بكثرة الراجح في الفعال وكان ذلك مقتضى
الاحتياط لاحتمال الوجوب بل والندب ايضا فيستحب ولان ذلك مقتضى عمومات ما دل على حسن التأسي بعد
تجويز الاتيان على الوجوب واحتج القائلون بالوجوب بوجوه ضعيفة الاول الايات الامرة بالتأسي عليه مثل قوله تعالى
فاتبعوه وتقرير الدليل ان التأسي هو الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله لا مجرد فعله فعلا ما فعله بقصد
الندب بعنوان الوجوب ليس منا بعد له لكان التجوز في مادة الصيغة لابقاء هيئتها على حقيقتها ليكون العكس بارادة
الطلب الراجح سببا ولا اولى مستلزم للتخصيص ايضا جزما لعدم الوجوب في كثير من الافعال وفي خصوص
الخواص اجماعا مع انه اذا بقي الاتباع على معناه الحقيقي وهو مساواة الحقيقي وهو اتيان الفعل على ما فعله لا
انه فعله على الوجه الذي فعله فالوجوب المتعلق بهذا المعنى من جهة صيغة الامر اما يتعلق بالتقيد لا بالمقيد فلا
يجب اصلا وضعف الجواب عن قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وجه الاستدلال ان الرجوع
اتباعه مطلقا على جهة الله التي هي واجبة اتفاقا فان ما اجيب بان وجوب الشرط غير مستلزم للمشروط فهو مسلم
لابتناءه على الخلط بين معاني الشرط وجعلها عبارة عن الشرط الاصولي ومن قوله تعالى لقد كان لكم في رسول
الله اسوة حسنة ويلزم من يكن لمن اسوة حسنة فليس من يرجو الله واليوم الاخر وهذا تهديد
وعيد على ترك الاسوة وهو دليل الوجوب ويظهر الجواب عنه مما تقدم فان التأسي هو مجرد الفعل لا على انه
فعله على الوجه الذي فعله لا بعنوان الوجوب مطلقا والتقريع في عموم اسوة في مقام الجواب مما لا كراهة ترتيبه لا رجاء لمن يرجو
في امثال هذا المقام في العرف والعادة والجواب عن سائر الايات مثل اطيعوا الرسول وما اتاكم الرسول فخذوه فلا تعصوه
زيد عليه او طرائق وجها كما ليكون على الامتثال مرجح ايضا فان الطاعة من امتثال الامر وهو حقيقة في القول والمراد
الراد بالاتي القول بالتأسي سيما مع مقابلة قوله وما نهاكم عنه فانتهوا وغايته ما يدل عليه الاتيان الصيغة لا بالامر سيما وهو
في مقام توهم الحظر وبين هو من الوجوب واما الاستدلال بالاحتياط فيضعف مع الاتيان لاجل احتمال الكراهة لاحتمال كونه
من الخصائص لا دليل على وجوبه بل انما يتم لو سلم ثبات التكليف بقيد وفعله فيه واما الاستدلال على العمل وهو اول الكلام
بعد التأمل في جميع ما ذكرنا نقول على استبداده قيل القائل بالاباحة والتوقف والجواب عنه انا نقول بالاباحة فقول
ان تعارض الاحتمالات من الرجحان والحظر يوجب الرجوع الى الاصل وهو الاباحة والتوقف يتوقف ويظهر الجواب
مما مر مضافا الى ان احتمال الحظر من جهة كونه من الخصائص ايضا امر لا يلتفت اليه فان الغالب موافقته الغير والا فتر
عليهم لم لا تتبعونا بجميعه فالاصل عدم المشاركة الا ما اخرجه الدليل واما ما علم وجهه بعض انه علم انه واجب عليه او مندوب
او غيره وما يعلم انه من خصائصه فالاظهر لزوم اتباعه بعض اشتراكنا معه على الوجه الذي فعله وذهب بعضهم الى ذلك

في العبادات دون المنكرات والمعاملات واحتج الى الكاره ذلك كما لنا الاول المتقدم القائلين بالوجوب في المسئلة
السابقة وضعف احتمال الاختصاص بنا لم يعلم كونه من الخصائص واما علم انه ليس منها فلا استحالة غيره وضعف قول
المنكر مطلقا فيه ايضا ظهر وجوابه ترجيح عدم الالتفات الى الناذر سيما مع قيام الاذن على حسن الناس واما الفضل
فلا دليل له يعتد به وقد استدل على المختار مضافا الى ما مر باجماع الصحابة على الرجوع في الاحكام الى افعاله كغسله
الصائم بالماء وامام سلم عن فعله صلى الله عليه وآله نظرا الى ان وجه الاول معلوم فانه للاباحة وان الغسل من الفضلة
الخالية ظاهر في انه كان لبيان جواز الوجوب لا انه عليه السلام كان يجعل غسل الجنابة ويرتب عليه احكامه وغسل الجنابة واجب
جزما والظاهر ان الحكم في الاول هو الحكم في الغسل ومما يتفرع على هذا القاسي عن النبي صلى الله عليه وآله في التباعد عن الناس عند
الخلي المعلوم انه كان على سبيل الاستحباب ثم ان معرفته وجه فعله صلى الله عليه وآله انما يعرف بانحصار بان هذا الذي فعله
عقلية جواز الوجوب او يعلم انه كان امتثالا لامر دليل على الوجوب مثل قوله تعالى اقم الصلوة الدال على الوجوب
او امر دليل على مجرد الرجحان او امر ندبي والتمثيل لذلك بقوله تعالى اذا حللتم فاصطادوا وما يتوهم من وجوده في الصحابة
فيهما او يعلم بانضمام القرائن كالشرب في قبلة الصائم والتباعد عند الخلي او غير ذلك من القرائن وجهة اصالة
عدم الوجوب الدالة على الاباحة عليه اذا فعل الدليل على الوجوب والندب **فائدة** اذا وقع الفعل بيانا
لمجمل يتبعه في الوجوب ويظهر حكمه مما سبق ثم انك قد عرفت في باب المجمل والمبين حكم كون الفعل بيانا واما
ما يدل على بيانيته فاعلم ان المعصوم اذا صدر منه فعل في مقام البيان فاعلم من خليته وما علم عدم من خليته فيه من
الحركات والسكنات كالاوضاع وغيرها كالكلام فيه وما لم يعلم فان كان مما استحدثه ولم يكن متلبسا به قبل الفعل فالظاهر
دخوله في البيان وما كان متلبسا قبله كالسجود في الصلوة بل مثل الطهارة للصلوة الميت اذا كان فعلها في حال توضأ
قبلها للصلوة فيه عبرة فالظاهر عدم الدخول الا ان يثبت بدليل من خارج وكذلك الكلام في جواز ترك مثل التقصير
والتطويل والسرعة والبطء الغير المخل بالمعنى بل ما هو فاضل تفاوت القراءة بسبب طلاقة اللسان وعدمها في الكلام وطول
تطويل الغسل في كل واحد من اعضاء الوضوء وتعجيلها بحيث يتفاوت في المصداق العرفي حتى لا يكاد يصدق عليه
العرف ذلك وعدم انبساط ذلك تحت حد يصدق ولا يتجاوز عنه فالتكليف به تكليف بما لا يطاق واما التفاوت
الفاحش الخارج عن حد متعارف الاوساط فالظاهر اعتباره فيشكل الاكتفاء بوضوء يغسل كل واحد من اعضائه
في ظرف ساعة مثلا واما ما يشك في دخوله في البيان وعدمه مثل التوالي بين الاعضاء في الوضوء بحيث اذا
فرغ من عضو شرع في الآخر بلا فصل وكذلك غسل الوجه من الاعلى وكذلك اليد وكذلك المسح من الاعلى فان كل ذلك مما
يشك في دخوله لان الغسل العرفي للاعضاء يصدق مع الفصل وعلى اي وجه اتفق لكن اعتبار هذا القدر من
الهيئة هنا مما يشك في انه هل هو مجرد الاتفاق لانه فرد من مسمى الغسل او انه معتبر فيه ذلك الكلام فيما لو علم انتفاء الفعل

في الفصل بين الغسل والظاهر انه من تعلقه ما يشعر من تعلقه

في واجبات ومندوبات وحصل الشك في بعضها انه من الواجبات او المندوبات كالسجود في الصلوة فيجب الاستدلال
المتقدم في اوائل الكتاب من ان يكون الاعتماد على الاصل وبقي الجزئية والوجوب باستلزامه عدمها ام لا وقد بينا ان
تحقيق الكلام جريان الاصل في مسئلة العبادات كنفس الاحكام الشرعية وانه لا فرق بينهما فاعتبار المذكور ان شئت
الجزء هو قوت على ثبوتها من دليل خارجي ومما حققنا لك في القانون السابق يظهر ان لا قوت في امثال المذكورات
هو البناء على الاستصحاب لا دخل له في الفعل الذي لم يعلم وجهه وقد عرفت ان التحقيق فيه الاستصحاب بحسب الاصل
ولاستصحاب ولما الوجوب فلا دليل عليه وما يتوهم من ان اشتغال الذمة بالجزء يقتضي تحصيل البراءة اليقينية وانه يجب
فيحكم بالوجوب فقد عرفت جوابه في ذلك الكتاب وان الاشتغال بالنسبة بما يقتضي تحصيل الجهة فيما لا يمكن تحصيل العلم به
بالخصوص ممنوع ولا دليل على وجوب الاحتياط ومن ذلك يظهر ان مقتضى ما ذكره الشهيد من محل الافعال المقصودة في
كونها من افعال الجبلة والعادة او الشرع والعبادة على الشرع هو الحمل على الاستحباب لا على عدم الدليل على الجهة فتدبر
**فائدة** تصرف المعصوم صلوات الله عليه اما بالامر كالجهاد والشرع في بعث الجيش او بالنهي كمنع التزويج
بين الخصيين بالبيت او الامين او كاقراره على امر او القول والتبليغ وقصره في العبادات كلها من باب التبليغ وفي
جوازها قد يشتبه بين القضاء وبين الفتوى كقوله عليه السلام لهند زوجة ابي سفيان خذي ما يكفيك
بالمعروف حين شكت اليه عليه السلام وقالت ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني ما يكفيني فلو كان فتوى فثبت
صحة جواز القاضي للسلطان باذن الحاكم وغيره ولو كان قضاء فلا يجوز الاخذ الا بقضاء قاض قال الشهيد في القواعد لا يبعد
ان يحمل على الافتاء اولى لان تصرفه عليه السلام بالتبليغ اغلب والحمل على الغالب اولى من التأسي وقد يشتبه بين التصرف
بالامامة والفتوى كقوله عليه السلام من احيى ارضا ميتة فهي له فهل هو على الاول كما هو قول لا كلزم لا يجوز الاحياء الا باذن الامام
وعلى الثاني يجوز كما ذهب اليه بعض الاصحاب ويؤيده عليه ان التصرف بالتبليغ اغلب فلا يحمل على غيره كالسابق فلا
يشترط الاذن واجاب عنه الشهيد ره بان اشتراطه بعد ورود دليل خارج لا من هذا الدليل **فائدة** الحق ان نبينا صلى الله
عليه وآله قبل البعثة كان متعبدا لكن لا بشريعة من قبله من الانبياء وقيل لم يكن متعبدا لشيء وقيل كان متعبدا بشريعة من
قبله على اختلاف في مذاهبهم فقيل بشريعة نوح وقيل بشريعة ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى وقيل بكل الشرائع وقيل بالوقف
لنا ان ورقة دينا يقتضي انه غير من كل الانبياء ويؤيد ما ذكره عدم تقديم الفضول وهو قبيح والا لو كان كذلك اما
بالوحي او بالتعلم من علمائهم ولا اول لهم معتقد الاسلام والثاني انه لا يقتضي المتابعة واما الثالث فلو ثبت لاخذ احكام
الاديان بذلك ولو اخذوا من شاع ولم يعاشر اهل الكتاب ولم يأخذ منهم شيئا ولا العادة تقتضي بنقل ولا من كتب كان
كان اميا لا يقرأ ولا يكتب مع ما روي انه عاشر الحامر ان صلى الله عليه وآله والتوراة كتبت بيده ولم يزل بين الماء والطين وايضا كون
عيسى في المهد نبيا ويحيى في الصبي دون نبينا صلى الله عليه وآله والتوراة اربعين سنة نبيا في افضليته واما ابطال القول بالعلة

نعبده بنحو ما وقع لاستدلال امر كالاقتص وكونه اسوة حاكما من احاد الناس مع ما ورد مما كان يفعلونه من الاعمال والجري
لاعتبار وانا اصل البعثة فالحق ايضا انه لم يكن متعبدا بشريعة من قبله وانما اخبر مع خبره في كثير منها لتبيين نفس الناس بعضهم
الناس بذلك ايضا فانه لبعضهم بما بعث شرع من قبله في الجملة مستدلا بظواهر بعض الايات انما تقوم من كلام الترك
هو الاولى يوقف وان خبر كان ناسخا وكان يتمثل الوحي في كل مسئلة ولا يتمسك بالاصل الثابت واجاب عن
الثاني نمنع الزائد لانه لم على اليهود داخلا علم ما الايات خذ بقوة تعالى وسبا الذين ان تبع ملة ابرهيم
اقتدا وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فيجوز على اصول العقايد ولا نعلم جواز النسخ سيما مع ملة حنيفة تعالى ومن
يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه وكذلك الراد بملة الجمع ما اتفق الجميع فيه وهو اصول العقايد واما ما
مختلف ويظهر من هذا الجواب عن سائر الايات **تنبيه** اذا ثبت بطريق صحيح امر من الشرايع السابقة ولم يثبت
نسخه في ديننا قيل يجوز لنا العمل به الا مثل ان يذكر في القران او في الاخبار المتواترة حكم من الاحكام في شرع من الشرايع
السابقة مثلا فيه تعالى شانه يجب انه كان سبيل وحصول ونحو ذلك انقلبوا الاصوليون غير على ذلك والاقوى
انه ان علم انه تعالى او نبيه تعالى ذلك على طريق المدح لهذه الامة ايضا وبحيث يدل على حسنه مطلقا فهم ولا فلا وجه
يقال ان عدم علم الناسخ كاف في استصحاب بقائه فهو حجة مطلقا وهو مبني على اصل كون حسن الاشياء ذاتيا
وهو ثم وعلى القول بالنسخ بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبارات وان كنا لا نمنع الذاتية في بعض الاشياء لكن اعمال
الاستصحاب لا يكون قاعدة الحكما سيجيء تحقيقه ويتفرع على المسئلة فروع ذكروها في غير القواعد منها
الاحتجاج على جواز العبادة على التزويج بالابتر المنقطع ترويجا ومنها الوجاف لبضع بن زيد امة خشبة حضرت بالعكال
ونحوه لقوله تعالى فلبثوا في كهفهم الا ايوب والضغث هو الشماريخ الغائرة على الساق او الحزمة وهو المسمى بالعكال قال
في التمهيد وهذا الحكم مروي عن ملك اليمين ايضا وخاصة ترويج الحرة وكذلك لا مطلقا ومنها الاحتجاج بقصة ثعلبة
ولئن جاء به رجل بعير وانا به زعيم على جواز كون موضوع الجعالة مجهولا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا
الله مخلصين له الدين على اشتراط الاخلاص ان لم نعلم اليه انتهاء مفسدة من القيمة فقد يفسد القيمة بالمساواة
لانسخ **قانون** تقرير المعصوم عليه السلام وهو ان يفعل بحضوره فعل او يطلع على فعل في عصره ولم ينكره يدل على جوازه
ان لم يعلم مانع من خوف او تقية او سبق منه عليه او معلوم سيرة عدم الممانعة في المنع ونحو ذلك من المصالح
واحتمال عدم ركوبه في المقام وكذلك اذا اطلع ان الكلام استند شيئا الى حلاله في الواقع والدليل على ذلك الدوام الذي عن
المنكر سيما على العلم وان التقرير على الحرام حرام لكونه اعانة على الاثم فالظاهر من السكوت الرضا بفعله قال المحقق في المعتبر
واما ما يذهب اليه الاجتهاد كما روي ان الصحابة قالوا كنا نجامع فنكسل عن عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فلا نغتسل يجوز
ان يخفى فعلهم على النبي صلى الله عليه وآله فلا يكون سكوته عنه دليلا على جوازه لا يفي قول الصحابي كنا نفعل دليل على





علم الصحابة واكثرهم فلا يخفى ذلك عن الرسول لانا نمنع اذ قد يعتبر عليه ذلك من غير اذن من جانبه لكن ان يخفى عليهم
على النبي عليه السلام **اسئلة** فيه ان الحكم الذي حكم به المعصوم في الرؤيا يجب ان يعمل به من رآه فقد رآه وان المنبعث
لا يقبل به ورد بانه شرع ان يجوز تصور في اليقظة حتى يصور عليه امرا ما فلا يتم الاطلاق واجيب بانه ورد انه
رآني احد رسول الله صلى الله عليه وآله في المنام في زمان مولانا الرضا عليه السلام فقال عليه السلام هو رسول الله صلى الله عليه وآله
من رآه فقد رآه ومن المعلوم ان الرؤية لم يره صلى الله عليه وآله ويدل عليه ان كثيرا يرونه في المنام صورته ويظهر
في اليقظة امر كان عالما صالحا نورا في بصيرته اظهارا بحال الشرك في كما يترددون بالتلبيس حيث رآه في المنام
فاطمة الزهراء صلوات الله عليها والحسنين معا قالت لمن في المنام بالنجح عليها الفضيحات في غير وازة الدين
المرتضى والرضى بما وقالت بالنجح على الفقر وكيف كان فالاعتماد مشكل سيما اذا خالف الاحكام الواصلة الينا مع ان
ترك الاعتماد مطلقا حتى فيما لو لم يخالف شيئا فيه مشكل سيما اذا حصل الظن بحجيته وخصوصا في كان اغلب رؤياه
صادقة سيما جملة مستفيضة رواه الكليني في الحسن كالصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول
رؤيا المؤمن ورؤياه في اخر الزمان على سبعين جزءا من اجزاء النبوة وفي الصحيح عن محمد بن خلاد عن الرضا عليه السلام
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان اذا اصبح قال لاصحابه هل رأى احد منكم رؤيا وفي معناها احاديث
اخر **المقصد الرابع** في الادلة الشرعية العقلية والمراد بالدليل العقلي هو حكم عقلي يتوصل به الى الحكم الشرعي
وينقسم من العمل بالحكم العقلي الى العمل بالحكم الشرعي وهي اما ان يكون على قوانين منها ما يحكم به العقل من دون
واسطة خطاب الشرع ومنها ما يحكم به بواسطة خطاب الشرع كالمفاهيم والاستلزامات **قانون** معنى كون
ما يستقل به العقل ويفهمه به كوجوب جزاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك
دليل حكم الشرع انه كان بين من اسماعه ولا ما يترددون فالاكثر العقلاء من ارباب الديانات ومنهم من الحكماء
والبراهمة والملاحدة ومنهم بالاولى الفاضلة والبراهمة الناظرة بالضرورة الوجدانية الحق لا يجاوزها الشبهة
ويرى ان العقل بين الحسن والقبح بمعنى ان الحقيقة بحيث لا يخفى بحيث لا يستحق فاعله من حيث هو على المدح و
بحيث يستحق فاعله كذلك الذم وان لم يظهر من الشرع خطاب فيه ويظهر منه على الحسن والقبح في الموارد الكثيرة
على مراتبها المتيقنة الحسن الاصل فقد يرى شيئا حسنا لا يرضى بتركه ويحكم بلزوم الاتيان به وفي بعضها
فيحكم بلزوم تركه وقد يجوز الترك في بعضها والفعل في بعضها وهكذا فكذلك من الواضح الضروري ان بعض هذه
الافعال مما لا يرضى الله تعالى بتركه ويريد من عباده بصورة الاتيان وبعضها مما لا يرضى بفعله ويريد تركه بصورة
الترك وانها ما يستحق بها على الله تعالى المجازاة ان خيرا فخير وان شرا فشر ولا نعلم ذلك الا بطلب منا الفعل والترك
لسان العقل فكان الرسول الظاهر بين احكام الله وما هو اشد وضوحا من حكم العقل بين بعضها فمن حكم عقله بوجوب

اشيا الحكيم القادر العدل الصانع العالم فيحكم انه يجازي الصلاح قريب بسبب ظلم على العبد الضعيف بالعقاب وكذلك
الود في الدنيا التمسر عبر من عباده سيما اذا كان ذلك العبد محتاجا غايرا لاستحقاق بسبب ترك ردها اليه ويجازي العبد
القوي الرفيع واثر على عبده الضعيف العاجز الخارج بالثواب فلو لم يكن مباشرا عن الظلم او امر بالود ويعزم ولم يكن الظلم
وترك الرد مخالفة لما حكم العقل بوجوب اطاعة الله وعصيانه بان القبح الذاتي يكون غير محض استحقاق الذم فثبت من ان
الظلم حرام شرعا وترك الود يعتبر واجب شرعا وما ذهب بعض المتاخرين تبعا لبعض العامة من ان حكم العقل هو
استحقاق المدح والذم لا ترتب الثواب والعقاب ايضا الذي هو لازم حكم الشرع فلم يدل الحكم العقلي على الحكم الشرعي
لا يوجب على الغفلة عن مراعاة العزم من الحكم العقلي وحسبان ان حكم العقل انما هو الذي ذكروه في بحث ادراك
العقل للحسن والقبح فيا لا للاشاعرة المكرين لذلك وقد عرفت ان العقل يحكم على ازيد من ذلك الجماع ان
المستفاد من الاخبار الواردة في العقل والجهل ايضا هو ذلك وانه مما يرتاب ويجاذب واثر ما يكتسب به الجنان
وغيره ذلك مع انه يكون ان يقال بعد ما ثبت ان كل امر من الامور يحكم الله بالضرورة ولا اخبار ولا اخبار ثبت
ولا اخبار انما موجودة عند المعصومين وان لم يصل الينا كلها ان كل ما يدل العقل قبحه فلا بد ان يكون من جملة
ما نهى الله تعالى عنه وما يدل حسنه لا بد ان يكون مما امر به فاذا استقل العقل بادراك الحسن والقبح بلا تامل في
توقيفه على شرط او زمان او مكان او مع تجويزه شيئ من المذكورات فيحكم بان الشرع ايضا حكم به ايضا كما لا يامر
تعالى الا بالقبح ولا ينهى عن الحسن بل امر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر وقد يقال ان
الثواب والعقاب انما يترتبان على الاطاعة والمخالفة لا غير والاطاعة والمخالفة لا يتحققان الا بعد اقتضاء الامر والنهي
من الكتاب والسنة بها لفظا وبحيث لا امر ولا نهي ولا خطاب فلا اطاعة فلا ثواب ولا عقاب وفيه ان الحسن
الاطاعة والمخالفة في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته دعوى بلا دليل بل هما موافقة طلب الشارع ومخالفته
وان كان ذلك الطلب بلسان العقل نظير ذلك ان الله تعالى اذا كلف بغير بواسطة الهام من دون نزول
ملك من جبرئيل وانبان كلام وانتظر فيقال انه اطاع الله جل ما قال العقل فيما نظير الالهام غير صلى الله عليه وآله
والحق ان القول الثابت من الامام ان ما يجوز انه امر ويجب متابعته وما حصل القطع به او الظن من قول
المعصوم او فعله او تقريره دون غيره كلام في جواز الدليل القطعي العقلي مثل الكلام في جواز العمل بالرؤيا
اذا دل على امر من المعصومين وحكم بحكم ولا دليل على جواز العمل بذلك الحكم فهو كلام ظاهري اذ من يدعي
حكم العقل بوجوب رد الوديعة وحرمة الظلم بدون القطع بان الله تعالى خاطبه بذلك بلسان العقل فكيف
يجوز العمل بالظن بخطاب الله وتكليفه ولا يجوز العمل مع اليقين به فان كان ولا بد من المناقشة فليكشف
في بيان حصول هذا القطع من جهة العقل وانه لا يكون ذلك وانت خبير بان دعوى ذلك بعيد عن السداد ولا





بوجه هذا على من ادعى ذلك اذ لم يدل دليل على امتناعه ان لم يقم البرهان على دقة عرفانه او دعاه مدع فكيف نكذبه نعم لا
يمنع تخالف الاحكام في ان ورود الواقع الذي يستقل العقل بادراك الحكم وقد ثبت لا يوجب ان الحكم بما يدركه
على من يزعم ذلك فان كل يحتمل وكان الجدل فيه قوله ما ان ابلغ ما وصل وبرفي هذا الامر ثم ان معنى قولهم ان العقل
الشرع حقا بقان كما حكم بالشرع فقد حكم بالعقل وبالعكس ان كل ما حكم به الشرع يحكم العقل او الطبع العقل على الوجه الذي
وقع الشارع الى تعيين الحكم الخاص في ذلك الشيء لحكم العقل موافقا له وذلك لان الحكم العدل الذي لا يفعل القبيح
لا يصدر عنه القبيح وعرف الرجيح قبيح وطائر يجيء بالرجيح محال فتعين الوجوب مثلا الصلاة والزكاة وتعيين الخمس
الخمر والخنزير انما كان لجهة موجبة لذلك من حسن او قبح ذاتي او بحسب زمان او مكان او شخص وذلك الجهة جعلت تامة
لاختيار ذلك الحكم اما بذاتها او مع ملاحظة قيد من زمان او مكان او غيرهما او من غير اطلاع عقولنا على ذلك الحكم على ما
هي عليه لحكم غير مطلع على حكم بيان ظاهر الشرع وما يتوجه اندفع كما يكون في اصل الفعل بعد ان كثر تقاضا بامر اصحابنا العبد
لعلكما باقي ما لنا الاقتضاء لا بتلاء ايضا صحيح وان لم يكن في نفس المامور به مصلحة مع انه قد يكون المراد الامر محض
الامتحان مثل كما يزاحم الحصيلة الحاصلة والامتحان كالقبح مع ان لا يثار امر محض الامتحان ايضا دون
امر خوجيه وعنه تعبد مصلحة معتبرة لا ملزم الترجيح بلا مرجح في ايثار ذلك الامر للامتحان وعدم ادراكنا اياها
لا يدل على عدمها وما يجعل العقل تابع لما افاده الشارع فاذا اطلع على طلبه الفعل من حيث هو هو الفعل حكم بحسن الفعل
لكن واذا اطلع على طلبه من حيث الامتحان فيحكم بحسن الطلب من حيث الامتحان وهكذا واما العكس وهو كما حكم به
العقل فقد حكم به الشرع فيتصور له تقريران احدهما ان ما حكم العقل بحسنه وقبحه يعتبر ان لزوم الفعل وعدم الرضا
بالترك او العكس او غيرها من الاحكام فيحكم الشرع به بمعنى ان العقل دل على انه مطلوب الشارع ومراده ويكن مكلفون
بفعله او مبغوضه ومكروه وحرام ومكلفون بتركه وفيه ما على الاول ويجاب على الثاني الاخر وثانيهما ان ما حكم العقل
بانه مراد الله مطلوبه واراده منا فهو اذا تقرر ان الالزام او غيره مما يدل ان ما صدر عن المعصوم من الاحكام وهي مجرى
عقل اهل من المعصومين وذلك يدل على الاعتماد بان حكم كل شيء ورد عن المعصوم على الاخر وجعلنا اكثر ما في
مجمل الحجر وما من اهل الاجل مصلحة ترد ما لذلك الحكم العقلي كاشف عن ان ما صدر عنهم من الحكم عن اهل في
شاذ عن الذي ادراك العقل حكم حوه حكم بالعقل من الاحكام الاخر هو الذي الاول والجهل الاول بما امر عن الاشياء
في كون دليل العقل بالحسن مثبتا لحكم الشرع مع انه متفق عليه هل اصحابنا فانهم يجوزون في الكتب الاصولية
والفقهية ان من ادلة الاحكام الشرعية عقل ثم يذكرون في اقسام الادلة العقلية ما يستقل به العقل كاقتضاء الوجوب
الوجوب والحظر وغيرهما بذلك فيصرح في الكتب الكلامية بوجوب اللطف على الله تعالى ويفسر عن اللطف بما يقرب عن
الطاعة ويبعد عن المعصية وجعلوا من اللطف ارسال الرسل وانزال الكتب وليس معنى ذلك الا ان العقل يحكم

بدون الاحكام الشرعية من ان الله تعالى يريد منهم العدل ويرد الامانة ويحرمهم من الظلم والفساد وان الصدق والوفاء
والسخاء والعفو حسن وان الكذب والكبر والبخل والنفاق قبيح وامثال ذلك فالمطلب اما هو لتاسيس العقل والنقل
معنى كتابه البيان وثبت بالحجة وقد اورد على هذا القسم من الادلة العقلية وجوه من الاعتراض بحيث قد لا يبلغ
كثير منها الذكر اعرضنا عنها واقتصرنا على اهمها اسرها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانا نقول على تقدير
الا بعد بعث الرسل يجب ان لا يكون ما حكم العقل بوجوبه واجبا شرعيا واحرى ما حكم بحرمته حراما شرعيا ولو دل
الواجب ما يستحق تاركه العقاب والحرام ما يستحق فاعله العقاب ولا ملازمة بين الاستحقاق وتعلق الجزاء واعترض
عليه بان الواجب الشرعي مثلا هو ما يجوز للمكلف العقاب على تركه ومع الجزم بعدم الاجازة تعالى ذلك فلا يجوز ذلك
ويجب وجوز ان هذا مما يفترق الاصطلاح واعترض ايضا بان الواجب الشرعي مثلا ما يجب فعله الثواب من
حيث هو ما ترك العقاب من حيث هو مخالفة واجبا والله تعالى يبقى التعذيب اما جائز العقل فلا اما ترك
مخالفة ولا وجوب وكالحرام وقد ظهر دفعه مما مر من ان العقل يحكم بان الله تعالى امرنا بالعقل ونهانا عن الجهل
الا طاعة والمخالفة ولا يحصران في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته وذلك لان التعذيب على الاوامر غير مرخص
فيه وعلى القول بكون جميع الاحكام مخزونا عند العقل والانتقال من ادراك العقل الى ما هو الموجود عند العقل
تصرف الاوامر والمخالفة الظاهر فيصرف بعث الرسول وحصول التبليغ من هذا الحكم ايضا فيثبت الحكم
الشرعي بالعقل ويثبت الحكم بالثواب والعقاب وما قيل في دفعه من ان المراد بعث الرسول هو بيان
التفصيلي لا مطلق البيان الذي يبين العقل تفصيل ويظهر بانه من حكم العقل في وجوب جدا الاول ان ثبت
كثير من احكام الله تعالى بالاجماع مع انك لا تقول بان حصل ليس بتبليغ تفصيلي بان اتفاق الفقهاء كاشف عن راي
المعصوم وحكم المعلوم اجمالا قبل العلم بالاجماع تفصيلا وليس كاشف عن قول التفصيلي وحال استخراج العقل الحكم
حال استخراج اتفاق العلماء والفرق التحقيق في الجواب عن الاعتراض من قبل قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى
من حي عن بينة ولا يكلف الله نفسا الا ما اتاها ولا تكليف الا بعد البيان ونحن نقول وما كان اعجب التكاليف
مما لا يستقل به العقل فاكتفى في الاكثر بذكر الرسول فالمراد حقيقة والله يعلم وما كنا معذبين بتبليغ ثم الجزم بانه
ان مع ادراك العقل الجزم ام او نقول ان الرسول اعم من الرسول الباطن كما ورد ان لله تعالى حجتين حجة في الباطن
وهو العقل وحجة في الظاهر وهو الرسول مع ان الآية ظاهر في غير الف كلام مثلا يجاء بكلا الدليل القاطع من حكم العقل فيما يستقل
ولو فرض فرد ادراك العقل الاستقلالي فاهو كلام في الصغرى وكلامنا فيما على فرض الفرد وعلى انا نقول
استقلالي في بعض الامور وكالعبد مكلف بمقتضى فهمه فاذا جزم بشيء فهو المتبع فاذا ظهر بعد ذلك خطاه
فهو معذور كما هو حكم درك خطاه ظني بل استقلالي في بعض الامور بين لا يقبل التشكيك ومنفرد

ونقول



فلهذا مذهب بعضهم حيث سلم ذلك في المعارف والعقائد لما دل عليه اطلاق الاخبار الدالة على تعذيب عبدة
الاوثان فانها تشمل حال الفترة ايضا بخلاف الاعمال وهو ضعيف اذ مع ورود الاطلاقات الدالة على العذاب والقهر
على الظلم والكذب وغيرهما فيبقى ان مآل التعذيب على عبادة الاوثان مثلا يرجع الى التعذيب على الاعمال فان
الاعتقادات ليست باختيار بل الضرورية منها هو النظر الذي هو من مقدماتها والتجليد والترجيح النظر يجوز ان
لم تكن مظنة الضرورة فمع الضرر المظنون واجب عقلا في الواجبات الشرعية وتسليم العقاب على تركه لا يرجح
من ان ترجيح النظر في الحرمات الشرعية ورد لو بعثوا والدين في اجماعها لهذا الحكم بادية بل ترجيح الرجوع وانيسها
الاخبار التي دلت على انه لا يتعلق التكليف الا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة
وعلى ان لله بيان ما يصلح الناس وما يضرهم وعلى انه لا يخلو زمان عن امام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم
وما يضرهم وعلى ان الله تعالى يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب فانه امرهم
بشيء امر غير الصلوة والصيام الحديث ولا يخفى ضعف الاستدلال بها ويظهر الجواب عن الجواب فان المراد
من بعث الرسل هو التبليغ ولا معنى التبليغ بمجرد دال العقل مستقلا فانه تحصيل الحاصل نعم هو لتعضيد وتاكيد
وتاكيد كما عظم الواعظين في التكاليف الدهرية الموصلة كثيرة من امر ضرورات الدين مع ان البينة اعم من الشرع
والتعليل بقصر الحصار البينة في الشرع وهو لا يتم لا ايضا لا بين كما العقل سلمنا الا انه لكن الحصر بالادراك المتقدم
وبان ما يصلح ويضر لا يحصر في بيان الرسول فقد بين الله تعالى كثيرا من المصالح والمفاسد ويجب على العقل في تعيين
المصلح والمضر فيصرف العقل اذا لم يكن بحيث يدركها العقل فهو في غير ما يستقل به وما الوجه الاخرة فهو على
خلاف مطلب الورود اذ الكلام اتاهم وعرفهم هو ارشادهم العقل الى ادراك المذكور في الخبر من امر الكتاب
وغيره اجبر على فعل الصلوة والصيام مما لا يستقل به العقل ولا لا الترك في الخبر على ان الحال ان الاحتجاج لا يتم الا بجهة من
من الاتيان والتعريف وارسال الرسل واما فعل تركه كل بنوع مطلق وصف به فيه بناء على الاتيان الا بما ورد فيه فرض
فهو صاحب وان ادراك العقل فيجب كما توهم بل المراد مدرك العقل فلا بد اما من تخصيص كثير في الوجوه الخاص
بحيث يشمل ما حكم العقل وقد ذكر بعضهم في تقريب الاستدلال بوجهين الاول ان الرواية من باب الجبر الاتيان
وحاصلها ان كل من اريد من الشارع ان يصل اليه الاحكام عليه بالمنع الشرعي وان كان يعرف عند العقل
استدلالي ومنع ادراك العقل المعتبر المختصر بحكم الشرع فيبقى على اصالة البراءة حتى يصل الحق قول الخبر على ما لا يجوز
الحكم الا بوجوب فيجب ان وجوب شرعي لحكم العقل بحسن ادراك فيجب والثاني انها انشاء الحكم ما لم يرد فيه نهي ومعناها الحكم
كل ما لم يرد فيه نهي حكما لا باحة وان ادراك العقل فيجب وانت خبير بان الحق الاول ايضا انشاء الحكم فان المنع عن الحكم
بالمنع الشرعي وانه حرام شرعي مثلا اذا صدر عن الامام فلا يبعد به بان الاصطلاح وانه لا يجوز اطلاق الحرام الشرعي

الاخيرة

مغير في الاصطلاح بل وغير مغتر بان الحكم وحاصله ان ذلك ليس بحرام شرعي فاذا لم يكن حراما فهو مباح فيرجع الى المعنى
الثاني فان قلت اكثر ما اطرادمن المعنى الاول بيان ان الحكم الظاهري المكلف بها الا باعتبار الاصل الشرعي
نعم الشرعي لا ان يكون لا باعتبار نفس الامر والمراد من المعنى الثاني بيان ان حكم ما لم يبين حكمه هو الاباحة لا باعتبار الاصل الشرعي
قلت لا يصح الاول المعنى الثاني على الاباحة الواقعية لانه لا يصح جعله معيارا يرد بعضه كثيرا حتى وان اريد ان المكلف
لا يدري على بعض احتى يظهر له خلافه فهذا يرجع الى بيان الحكم الظاهري فيرجع الى الاول وليس معنى اخر فالتحقيق
ان المعتبر في الاثر هو الظاهر لا الثاني وقوله عليه السلام مطلق مساوق لقوله مباح وما دام كان العقل يحكم بقبح الاباحة
القبح فايرادكم عقلنا الترجيح لا يجوز ان يجعل الشارع ويرضى غير كاينا سابقا ومنع اراد الشافعي لعدم القبح قد وقعت
فساده وان كلاما على فرض اراد مكلف محصص الحديث بالا يدركه العقول او تعم النهي فان قلت ان اطلاق الرضا بما
لا يدركه العقول ايضا يوجب الرضا في الجملة لان القبح الشرعي لا معنى له في نفس الامر ولا حقيقة له
توجب تاثير كالسمع ولا ريب انه في جملة ما لم يرد فيه نص ولم يصل الى المكلف بعد مفاتيح تكون بحكم الشارع
بالرضا في جميعه قلت بعد ما قدمنا لك في مبلغ من الاخبار في مقام بيان ان الشارع اكثر من الى الطيبين بالعموم
نظم وان لم يكن مواضعا للواقع لا يبقى الشك حال هذا البحث فراجع ثمرة ما يوافق هذا الخبر من رضاه تعالى
ما غير حرام وحلالا حتى يعرف الحلال بعينه ويجتنب اخر المحرم والجاهل من سوق المسلمين وترتيب كل طعام
اهل الكتاب من غير اللحوم وتحريم الميتة في غاية الكثرة والمجوس حتى الكل واصل فان الحسن والقبح قد يكون الوجوه
والاعتبارات من تاثير الاشياء تابع لتلك الوجوه مثل تعارضات الاشخاص والازمان والامكنة وحالة الجهل والجهل وغيرها
وقد يتدارك تاثير السيئة بترياق الاثيان من باب التسليم والانقياد والامثال لحكم الله الظاهري وفي الهداية
اصحابنا والمعتزلة قالوا ان التكليف فيما يستقل به العقل لطف بمعنى ان انضمام التكليف الشرعي بالتكليف العقلي احسن
لتواردهما معا لطف كالاتي مطلق التكليف السمعي لطف فيما يستقل به العقل والعقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز
العقاب على ما لم يرد فيه من الشرع نص لعدم اللطف فيرجع القول بسقوط وجوب اللطف الى وجوب كل لطف
اذ كثير من الالطاف مندوبة فان التكليفات المندوبة ايضا لطف في المندوبات العقلية او مكروهة للواجبات
العقلية وقد يكتفي في اللطف بالتكليف بسعي لم يستقل به العقل لا بنفس التكليف العقلي كما يقرر الترتيب ان الصلاة
تنهى عن الفحشاء والمنكر فوجوب كل الالطاف اذا لم يثبت فان اراد من قولهم ان العقاب بدون اللطف قبيح فحينئذ
مع عدم شيء من الالطاف فلا شيء ولكن لو اللطف لا يضر في قوانين التكليف السمعي وتواردهما مع التكليف العقلي
واشتمال المقرب الى الطاعة والبعد عن المعصية بدون ذلك كم اذا البلاء والمرض والموت وامثال ذلك ولكن يلزم
التكليفات السمعية كلها لطف مع انا نقول ان بعث الانبياء ونصب الاوصياء وانزال الكتب من الالطاف الواقعة

فرع ذلك

فرع ذلك فاما الذين بمتابعة العقل وورود الكتاب بذلك كما في الترتيب والتبعيد ولا حاجة الى الحكم الخاص
بل الحق من كان العقل مقولا فلا يجوز العقاب الى اخره ان اراد عدم نص اصلا عقلي فمن تسليم اصل الشرع ولكن
النص على ان وجه مطلق متابعة العقل موجود وان اراد عدم نص خاص يرد على ما يستقل به العقل فمن ومن ذكر ثم اعلم ان
ما ذكرنا من حكم ما يستقل بادراكه العقل والشرع دليل الشرع انما كان مبنيا على القول بان العقل يدرك الحسن والقبح كما هو مذهب المعتزلة
ذكر العقلاء واكثرهم بادراكه انما هو على طريق الايجاب الجزمي فان بعض الاشياء مما يدرك حسنها بالضرورة كالصدق
النافع والكذب الضار وبعضها بالنظر كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع وبعضها مما لا يدرك العقل خيرا شيئا وكما
بقولك عدم ادراكه على طريق السلب الكلي ثم انهم بعد الدلالة والمتابعة بالطرائق الفاسدة في الاشياء الغير الضرورية
كالتصرف الهواء وضرب الماء عن الصلاة الشديد قبل ورود الشرع مع وجود النفع فيها اكثر الطيب واكل الفاكهة
وقالوا بان العقل لا يدرك شيئا اختلفوا الفاعلون بالحسن والقبح فوافقهم بعضهم وذهب اخرون الى الحظر و
توقف بعضهم وذهب الاكثرون الى ان العقل يدرك اباحتها فيكون دليلا على الاباحة الشرعية ويظهر من ذلك ان ما
هو المسلم من كلام القائلين بالحسن والقبح العقليين والمتفق عليه بينهم اما هو الاحكام الاباحة في الجملة ليس عندهم شيء
مما عقلي كان متفقا عليه بينهم لان الحكم بالاباحة العقلية موقوف على حكم العقل باستواء الفعل والترك في المصلحة والمفسدة
لا يكون في فيهما مصلحة ولا مفسدة فاذا كان عقل اكل الفاكهة وضم الطيب من الملائمات بينهم فاذا نجد في
هذه لك لان يكون عليه الاباحة بلا خلاف الا منفعة غير اصلا مثل تحريك السيف بلا جهة وكالدواء ومضغ الخشب والنبات
الغير الموزن لا حكم العقل فيها اضر الكل وذلك عند واصلة الترك فيها بنقل على منفعة وما هو من ضرر بالعيش
يحكم العقل بالحظر فيها اتفاقا بل يوجبها لان تركها موجب لشل النفس القبح عقلا للنافي لقبح المخالف من مخالفة ولذلك
لم يختلف غير القائلين بادراك الحسن والقبح العقل وما ذكرنا اظهر مافي كلام الفاضل الجواد وكيف قال الاشياء الغير
الضرورية بعض المعتزلة حسنها ما يدرك العقل حسنها او قبحها وينضم الى الاحكام الخمسة الا الى الحاق قال والا يدرك العقل
حسنها ولا قبحها لكنها ينتفع بها كضم الورد واكل الفاكهة مثلا فهذه قبل ورود الشرع وما اختلفت في حكمها الى اخر ما ذكره
وتصرف هذه العقل بعض اذا ضم من تاخر عنه ايضا والجار قوله لا اكثر من الحكم بالاباحة لانها منتفعة لا يرجى ماده
المفسدة الضلالة والاجلة والاذن من التصرف في الشرف معلوم عقلا لان ما يتصور من جانبه من المانع انما هو الضرر
ونحوه فمن قطعا كالاستقلال بعايد الغير والاستعانة بنوره والتنفس بناره حيث لا يوجب المذكورات ضررا على احد
يكون حسنا بمعنى ان الفاعل القادر ان يفعله ولا يستحق عليه ذما واحتمال حصول المفسدة في الواقع وان لم نعلمها كاشتمال
وجود حاني بعضها بعد كشف الشرع مثل حرمة الغناء والقناع الغير المكروه وامثال ذلك لا يوجب حصول المفسدة في ذلك
العقل لان هذا الاحتمال البحت الذي لا مستند له ولا امارة عليه قبل ورود الشرع عما لا يعتنى به عند العقلاء كما ترى انهم

عدم جواز العقاب ح ثم

ان العقل بالنسبة الى الشرع

بلوغه من يقرر عن الجلوس بحث الحائط الحكم البيان الذي لا ميل فيه والمحتوى بجواز المضرة ثم يعطل اصحاب الكلام
والسوء ولو مع ان هذا الاحتمال معارض باحتمال المضرة في قبح العقل ايضا وهو يلزم التكليف بالمحال والمانع هنا
ايضا لم يثبت الا بامر مقرر في ملك الغير بغير اذنه كما نرى احتمال مضرة اخرى ايضا فقد عرفت انه ما من
مع ان جوهره مطلق التصرف في مال الغير غير معلوم عقلا ولا نقلا وكذلك مطلق الغير حتى الخالق المانع عن النقص
والاحتياج ثم ان الفاضل الجواد جزما استدل على مختاره بمثل ما ذكرنا قال لكن يبقى شيء وهو ان الحكم بالحسن
غير لا يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك حسنها ولا قبحها
ابتداء او بمجرده عن ملاحظة شيء اخر ولا ينافي هذا ذكر بالحسن عامه بالنظر الى الدليل ثم اعلم انه اتى اسد المطر
التي حصلت لي لا هو الذي ورد عليه هذا الاشكال وتعطل لم يكن الجواب بين الذين ذكرهما بانتفاء شيء
لا كان ان يبقى ثم الورد منحصرا ماذون فيها وكل ما هو كذلك لنفس بعض لا حرج في فعله ولا يستحق به الذم فهو حسن
فعل حسن بالخصوص من ذلك واما الجواب الثاني فيظهر بطلانه مما مر من عدم انحصار من كان العقل في الشرع
وفي جوهر كلامه بان مراده ان الشرع فيما لا يدرك العقل حسنه او قبحه بدليل يقتضي ثبوت ان الحسن من دليل
عام يجري في كل ما له الثاني ما تقدم من جواز ثم الورد منحصرا ماذون فيها آه ومثال الاول ان يبقى ثم الورد
المنحصرة الخلايق يعني مثل التعريف وكل ما هو كذلك فهو حسن وغير ان حل العباس في المباح لا يشعر كلام عموم كونه
ماذونا فيه وهو ضم كونه ماذونا فيه وبعد ضم كونه مأذونا فيه لا فرق بين النفع الخاص والنفع العام وان اريد من
النفع الخاص هو ما يجري في غير المباح مثل ان يعالج في دواء يجد جهة حسن خاص وهو حفظ العرض مثلا وكما
هو كذلك فهو حسن بخلاف ثم الورد فانه يقال غير ان ثم الورد موجب لمنحصرا ماذون فيها وكلما هو كذلك فهو
حسن فهو مع انه غير ملائم للبيان من ذكر النفع وتخصيصه وتخصيصه لا يجري هذا الا بامر معين يجعلها بعد جهة مع
النفع دون الاخر مع تحقق القياس واما جرى وما يرفع اصل الاشكال بامر لا مناص فيه بين عدم حكم العقل على جهة
النظر عن كونه مرجعا لا يجري حكم عليه مع ملاحظة وصف الجهة التي بعض ان حكم العقل بحسن ثم الورد واكل الفاكهة
الماضي مع ملاحظة انه مجهول الحكم واما مع قطع النظر عن كونها مجهول الحكم فلا حكم للعقل فيهما وفيه ايضا ان الحكم المجهول
ح ليس من جهة انه مجهول الحكم عند العقل بل لانه يحكم بانه منحصرا ماذون فيها ويحكم الحاظر بالحظر ايضا ليس من جهة انه مجهول
الحكم بل لانه يزعم انه تصرف في مال الغير وهو حرام كيف يجعل محلا لنزاع مجهول الحكم مع كون مقتضى دليل الاباحة
عليهم بالحكم فان قيل ان ذلك مقتضى دليلهم فظ ان ظاهر الحال واما ما عن الاصحاب فقد يقيد الحكم بطهور عقلا
كالوجوب الشارع بعد ذلك بالحرمة فيظهر الخلاف وتحقيق ان الحكم السابق اما كان حكم المجهول الحكم فهذا هو كلام سائر
جميع المطالب المعلومة عند الناظرين فكيف اما بتمام البرهان على المطلوب بل وقد يزيد من حصر ثم يظهر خلافه وذلك

لا يوجب

لا يوجب الحكم بكون ذلك الحكم العقلي الذي هو مقتضى البرهان بحكم ذلك الدليل من حيث انه مجهول الحكم بل يكلف
تحقيق الناظر في كل دقت مع التخليد التام وهو يصل اليه نظره سواء صادف الواقع ام لا ثم هذا الكلام يجري فيما لا نص
غير من الاحكام التي لا مسرح للعقل فيها اصلا مثل وجوب غسل الجمعة ان ذكر قبل شهر من الشرع من حيث هو مجهول
عدم الوجوب لا مع قطع النظر عنه وان هو من الحكم بالاخر مع يكون ان يقال لا شيء قبل العلم باحكامها تفصيلا حكم عقلي
من حيث كونها مجهولا بالاستقلال وان لم يكن العقل مستقلا بادراك احكامها مع قطع النظر عن الجهالة وكذا ذلك حدوده
من الخطر الذي اشرنا اليه وبما ذكرنا الظهر انظاع ما يريد هنا من الاشكال من لزوم تشيع الاحكام لزيادة الاباحة
تعاقب بزوال الحظر الظاهري على الاحكام الخمسة فاطرا القائلين بها لا يفيد الا الاباحة والحظر ما لم يظهر مضرة او رجحان
فلا يكون في الاحتمال العقلي رأسا مع ملاحظة ورده في الشرع من تحريم بعض المنافع الحالية عن المضرة مثل تعاطي
شرب الفقاع الخمر المسكر وهي جائزة بالكون في الشيء مفسدة ثابتة لا يدركها العقل ثم يكشف عنها الشرع اذ ذلك الاشكال
سابق على الاحكام والاختصاص لم يا نحن فيه بل يجري الطالب المسئول عليها والمنع والحاظر لا يعين اثبات الاباحة
الكلي الظاهر بين بالنفيان الاباحة والحظر النفس الامر بين كما هو مقتضى دليلهما ثم فيه يجيء هذا الاشكال اذا استدل
في هذا المطلب بمثل قوله ثم عليهم ثم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ويمكن ان يقال فيه انه ان اراد ما يطلع على النفس
الامر وجوام على من اطلع عليه في نفس الامر لا من انه لمن لم يطلع مباح ظاهرا ومباح حرام واقعا فجوابه انه ما يطابق الواجب الشيء
بالنسبة الى الواجب المنوط والفاقد لا يبنى عليه ثم ظهر ان الاقوال في المسئلة اربعة لا باحة وهو مذهب الاكثرين
من اصحابنا والمعتزلة البصرية والحظر وهو مذهب جمع من اصحابنا والمعتزلة البغداديين والوقف وهو مذهب المفيد من
اصحابنا وبعض العامة وذهب الاشاعرة الى انه لا حكم لها والمراد بالوقف انا نجزم ان هنا حكما ولم نعلم انه اباحة او تحريم
الفرق بين الوقف والحاظر انه نجزم بالحرمة فكيف يفسر ذلك هذا الحرمة والوقف بمعنى الوقوع في الحرام بقي الكلام في
معنى قبل الشرع والورد من قبل وصول الشرع اليه سواء كان ذلك في زمان الفترة او في وقت اضطرار المكلف وانعقاد
سبب يحصل او مانع او نحو ذلك وكلا ما في ذلك عدم خلوه عن الاشكال من بعض او وجه اما حاظر الشرع بعد على
اصولنا على ما ورد ان الجميع الاحكام من عند الله وهو مخزون عند اهله فان من المعاين المحسوس ان ذلك ليس بحيث
يمكن وصول الى كل احد من المكلفين مع ان بيان الاحكام قد يرتقي ثم بعد ما ورد الاحكام الشرعية وظهر لنا حرمة بعض الاشياء
الفقه لم يدرك عقلنا حرمتها او وجوب بعض اخر كذلك فلا يجوز الاعتماد على ذلك الاصل حتى يقع التتبع التام كما في
كلما لا نص فيه فلا يجوز التمسك باصل البراءة او الاحتياط بعد اصل الظن بعدم المعارض كما سيجيء ثم ان العقل بان كل ما غير
منحصرا في المضرة قبل ورود الشرع مما يستقل بحكم العقل على العقل بالاباحة والحظر اما نعم ان لو قلنا بان الدليل على
ذلك بقبيل القطع كما في قبح الظلم والعدوان وحسن العدل والاحسان لعدم الدليل على كون غير المقطوع به دليلا شرعيا

المضرة

الشرع بالخصوص وعدوى شيخنا من حيث عدم كون الشرع في حال الغيبة وان كان يكون لكن دعوى عدم منذرة
مضرة اخرى يحتمل تغير بعنوان القطع فيما بيننا اليوم اعني بعد ثبوت الشرع وبعث النبي ونصب الاوصياء والقول
بثبوت هذه المسئلة مشكلة اذ المفروض ان كثيرا ما يشتمل على المفسدة الخالية عن المصلحة في عقولنا فمن نهى عنها الشارع
وصار ذلك كاشفا عن قبح واقعي ويحتمل فيما لم نقف فيه على اذن ان يكون خلاف ذلك وعدم مظنون لا مقطوع به
فلا عناد اذا اما باستصحاب الاباحة السابقة على بعث النبي وورود الشرع في الجملة او باستصحاب عدم ورود الناقل
بثابت او بالظن الحاصل بالاصل بالاباحة بمحض ان مفسدة خالية عن مصلحة غير وكيف كان فالحكم بالاباحة في مثل
ذلك في امثال ذلك اما من الظنيات والدليل عليه ظني فكيف يجيء انما ما يستقل بحكم العقل بعنوان القطع ثم يمكن
ان يقال ان العمل بظن المجتهد مما يستقل به العقل بعنوان القطع لا من اولة باب العلم وانحصار الناس في الطرق ذلك
من جزئيات من صغرى الجزئية بصير من مجاز ما يستقل به العقل ومن ذلك ظهر ان ما بين ان الكلام في هذا القسم من الادلة
العقلية لقلة الدوران لعدم انفكاك ادراك العقل عن الدليل الشرعي عليه كما لا يخفى في قبح الظلم وحسن العدل
وجوب رد الوديعة وغير ذلك كما صرح به فان العمل بظن المجتهد من اعظم ثمرات هذا الاصل واي فائدة اعظم من
ذلك والاريب ان الدليل المعتمد عليه هو دليل العقل اذ ما يستفاد من الشرع في هذا الباب لا يفيد الا ظن والتمسك بالدليل
دليل قاطع لا وجه له وهذا هو الوجه في جعل الظن المستفاد من الاستصحاب وغيره ايضا من الادلة العقلية وبعد
ملاحظة هذا المعنى وادراج المذكورات في افراد ظن المجتهد فيما عدوها الادلة الشرعية ايضا من الاباحة كما
في اصل الاباحة والاستصحاب وغيرهما كما ستشير اليه لما في موانعها ان شاء الله تعالى هذا ولكن اثبات حجية ظن المجتهد لا
دخل له في الادلة الشرعية التي هي المناط لاستفادة الاحكام الفرعية وهي الموضوع لعلم اصول الفقه والمرجع في جميع
مسائل الفقه كما قد عرفت من الادلة اللفظية كالكتاب والسنة فقد يحصل من الادلة العقلية واذا حصل الظن
له تحصيل الظن بالحكم بها لضرورة فيلزم اتباعه ويكون من قبيل الكلام في الاستصحاب وغيره ايضا في اصل
الكلام في هذا المقام ان الدليل العقلي اما حكم العقل بعنوان القطع على وجوب الشيء عقلا كرد الوديعة او حرمته
كالظلم او استحبابه كالاحسان وهكذا ومن جملتها حكم بالاباحة في المنافع الخالية عن المضرة قبل ورود الشرع
على القول به او حكم بعنوان الظن فان العقل يحكم كما لا يخفى بقاء ما كان على ما كان عند عروض الشك في زواله
وان ما ثبت يدوم الى ان يحصل الرافع فاذا ظن ببقاء الحرمة السابقة او الوجوب السابق بسبب حصول الشك
في الحكم السابق وظن الضرر بفعل الحالتين السابقتين ويحكم بعدم جواز الاخذ بالضرر المظنون واجب بان
متابعة الحالتين السابقتين واجبة فهذا هو الفارق بين الادلة التي تفيد الظن للمجتهد اذ بعضها تفيد الظن من جهة
ان كلام الشارع وبعضها تفيد الظن من جهة حكم العقل ولو كان حكما ظنيا ومن هذا يظهر الكلام في الحكم بالاباحة



ما لم يجلها المنع عنه بعد ظهور الشرع ايضا لحصول الظن به من جهة العقل فالعقل اما يحكم في الموضوعات الخاصة بحكم
مخالفا كالاصل والظن مطلقا وشرع الورود واكل الفاكهة قبل ورود الشرع واما من جهة عموم حكم يجمع تحكيم ما لا يطاق
ويندرج تحته فرق وجوب الوضوء على من نقض الماء والصوم على من لم يقدر عليه وكذا العمل على مقتضى الحكم النفس
الامري فيما لا نص فيه ولا يدرك حكم العقل فيحكم العقل بعدم الوجوب وعدم الحرمة اذا لم يثبت الحكم بنص او عقل
فرفع وهذا هو الاصل المعبر عنه بالبراءة الاصلية بل وكذلك حكم الظاهري كما سيجيء تتابع فيه الفريقان ولا باحة
والحظر والتوقف كما سيجيء في اصل البراءة والحق ان العقل ايضا يحكم برفع التكليف فيه واما من جهة عموم حكم وان
ما ثبت فالمظنون بقاؤه اذا كان ما ثبت ثبوته محققا من عقل او حصول شرع ثم يجب الحمل عليه استنادا الى ان
رفع الضرر المظنون واجب وهذا هو الاصل ايضا مما ثبت بالعقل الخالي وهذا هو الاستصحاب وكذلك الامر في الاستصحاب
الاباحة فيما يدل العقل الاباحة وان المظنون بحكم ارتفاع المنع والوجوب ويثبت الاباحة قبل ما ثبت بالاذن به
ولم يحكم العقل فيه بشيء فهذا حاصل الكلام في مباني الادلة العقلية وهذه التي نسبها الى العقل ايضا غير هذه الثلاثة
المذكورة كما ذكره وهذا اصل ان عدم الدليل دليل العدم والاخفاء بالاقل بعدم الدليل على الاكثر وغيرها فيرجع اليها
كما سيظهر لك في المباحث الآتية ان شاء الله تعالى **قانون** من جملة الادلة العقلية اصالة البراءة وربما يطلق
اصالة النفي والاصل مطلق في مصطلحهم على معان كثيرة موجبها الى اربعة الدليل والقاعدة والاستصحاب والراجح
وهو هنا قابل للثلاثة منها الاول استصحاب البراءة السابقة في حال الصغر او الجنون او حال الغفلة فيها عدم اشتغال
الذمة بشيء مثل البراءة عن الهر قبل النكاح وعن الدين قبل زمان ادعاء المطالبة في ذلك الزمان واجراء حكم هذا الحال
في الحال الذي شك فيه وانتفاء اللازم لا يكون الا بالتكليف والتكليف محضر فيها فالمتيقن اصل البراءة وهذا المعنى لا يجتمع
في مقابل دعوى الحرمة او الوجوب والثاني ان القاعدة المستفادة من العقل والنقل لا تكليف الا بعد البيان لوصول
البيان الينا بعد الفحص والطلب بقدر الوسع فيما يحتمل فيه الحكم المخالف للاصل لزوم التكليف بما لا يطاق ايضا والثالث
ان الواجب عند العقل براءة الذمة ان جعلنا الواجب من مصاديق الاصل اعم من المتيقن والمظنون ولكن الاصوليين جعلوا كلا
واحدا من المعنيين الاولين اصلا مرادا سرد دليلا على حدة واصالة البراءة دليلا ثالثا فالاول هو ما يسمى باستصحاب
النفي واستصحاب حال العقل ويجيء الكلام فيه والثاني هو الاصل المتفق عليه المعروف بينهم من ان عدم الدليل
دليل العدم فجعلوا اصالة البراءة قسما على حدة مشكل بعدم خصوص نوع خاص من هذا الاصل كما ان الاصل الآخر المعروف بينهم
من نفي الاكثر على تردد الامر بينه وبين الاقل نوع من اصالة البراءة وذلك كان هذا الاصل يجري في جميع الاحكام
واصالة البراءة مختص بقسم منها ويكون الفرق بحيث آخر وهو ان يقال ان ذلك الاصل ناظر الى اثبات الاحكام
الشرعية وفيها الموضوعات الخارجية ومحققها من حيث ان الاحكام شرعية وهي ناظرة الى تعلقها بموضوعاتها

اعاد المحققين والحاصل ان نفس البراءة الثابتة لا يمكن ان يصير من الادلة الشرعية بمعنى ان يثبت كما شرعا بسبب
عدم الوجوب او عدم الحرمة من حيث هما الى الشارع فيكون حكم الشارع في الشارع هو نفي الحرمة مثلا في الواقع اي لا
لا غير كما مر مع عدم ثبوت حكم الشارع بالحرمة مثلا اما نظير فلا يمكن اثبات الحكم من حيث الفاعلية المذكورة
والاصل فيه الزوم تكليف ما لا يطاق وهو مما يمتنع ان يجعل منا ما للحكم الشرعي كما مر في البحث الاول ـ وتوافق
مقتضى هذه القاعدة من نفي التحريم او الوجوب مثلا لنفس البراءة لا يقتضي ان يكون ذلك ناشيا من البراءة بل
انما هو من باب التوافق لا تعلق وربما قيل ان عدم التحقيق حال استصحاب الحقيقي بالاثبات ايضا في موضع طرات
غير حالة لم يعلم شمول الحكم الاول ايضا انما اليه اما ان يثبت ولما يثبت بها الحكم بل يحصل منها اعتقاد ان عدم العلم
بالحرمة لان حكم الشارع الواقعي هو عدم وضع ما يثبت به ما اقول وفيه نظر اذ غاية الامر ان الاستصحاب لا يدل
على عدم الحكم من الشارع بخلاف لكن يعلم من حكم بقاء كان وصل ايضا حكم من ان الثاني ثبت اما من جهة
الظن الحاصل بالبقاء من الكون الاول او من جهة الاخبار الصحيح مع ان مقتضى ذلك الاخبار نفي الحرمة ايضا فلا
وكيف كان فاصل البراءة بالمعنى الذي ذكرناها لا يمكن جعله موضوعا للمسئلة التي نحن على صدد بيانها والحق ايضا
بالمعنى الذي هو شرعي ومقتضاه نفي التكليف ورفع الحكم المشكوك غير وهو مختار اكثر العلماء وذهب جماعة الى
التوقف ولزوم الاحتياط ثم ان الاستدلال باصل البراءة انما فيما يستقل العقل بالحكم بالاباحة مثلا وصول الشرع
الورد واكل الفاكهة او الثاني الماورد غير نصان متعارضان او لم يرد غير نص اصلا فالاباحة في القسم الاول ثابت
بالعقل وفائدة التمسك باصل البراءة نفي منع الشارع ما لم يثبت المنع بدليل يقطع العذر اذ قد بينا فيما سبق ان حكم
العقل بالاباحة لا ينافي ان يكون في ذلك الشيء مفسدة كما مر في النظر الا بيان الشرع وان احتمال ذلك لا يضر
فلا بد نفي ذلك من انما ترى التمسك باصل البراءة حقيقة انما هو كيف نفي ذلك للاثبات الاباحة العقلية واما ما لا
يستقل العقل بالحكم بالاباحة كالتكفير حال الصلوة مثلا وعدم وضع الانف عليها او في حال السجود فاصل البراءة نفي
الحرمة في الاول ولم يثبت الاخر على ان الوجوب في الثاني فيبقى العقل في الاول والتوقف في الثاني مسكوتا عنه عند العقل
لا مما لا يكتم الورد واكل الفاكهة ولكن بل مع البقاء على مقتضى البراءة الاصلية وان لم يحكم العقل الرخصة فيه او نقول
بتم الحكم بالاباحة بالشرع مثل قوله تعالى كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي كما مر في القسم الاول ايضا اثبات الاباحة
بالشرع وامثال ذلك ايضا وما ذكرنا من الحصر في اثبات بالعقل انما كان مضافا الى اصل البراءة لا الى الشرع ومن
ذلك يظهر حال ما ورد غير نصان متعارضان متساقطان ويجيء الكلام في تفصيل المقامات ثم ان المحقق ره
بعد اختياره تحقيق اصل البراءة من كبار الاصول مطلقا خصه بالمعنى ما يعم به البلوى وتوجيهه ان العامة
بالمعنى كان حكم من الشارع فيما يعم به البلوى وهذا الكلام انما يناسب زمان الغيبة وما يشبهها كما هو المهم المحتاج

نقل ان اصل النفي من عدم الوجوب عند عدم الوجوب

اليه



اليه لا الاول زمان صدور الشرع وتوجيهه على ما هنا من صدور رجوع الاحكام على النبي صلى الله عليه وآله وكونها مجردة اصل الائمة
عليهم السلام وانه لم يبق فيهن الا وصول حكم عنه صلى الله عليه وآله الى من مواد المحقق ان فيما يعم به البلوى يكفي الظن بان
الحكم الوارد صدوره عنه صلى الله عليه وآله انما هو الاباحة اما بنص غير واحد وكثرة غير محتاج اليه لو افتقر للاصل لم يقل
واما تقريره لما هو مقتضى الاصل لا يخلو من ما لا يعم به البلوى فانه يحتمل ان يكون حكم الصادر عنه صلى الله عليه وآله
مخالفا للاصل ولكن لم يصل الينا لعدم تواتر الرواية وانه خبر واحد وانه انما يحسن تكثير وعلة الحكم بالاباحة
وعدم الخصوص والكثير لا ينافي ذلك كون حكم ما لم يعلم حكم من الشارع بالخصوص هو الاباحة لزوم التكليف بما
لا يطاق لولاه وان المتمرق في البيان هو البيان الواصل الى المكلف لا مطلق البيان ومقتضى ان التكليف الصحيح لا
يجد وصول البيان لا يتفاوت فيه الامران وبالجملة الحق والتحقيق جواز التمسك باصل البراءة فيما لم يبلغ البيان غير
الظن سواء كان مما يحتمل الوجوب او الحرمة واقتصر الاخباريون على ما يحتمل الوجوب وعلى الحرمة وحكموا بلزوم التوقف
في غيره ومرادهم بالنص هو الدليل الشرعي وان كان هو الحق القاطع كما مر في البحث الاول وان فرض قلة اشكاله
من النص الشرعي فيجب اصل البراءة هو مذهب المجتهدين وما يتراءى في الكتب الفقهية من كتب الفاضلين وغيرهما
من التوقف في الفتوى فيقولون فيه توقف او تردد او نحو ذلك فيه فلا لوجوب التوقف منهم او الحمل عليه
بل مرادهم بيان تعارض الامارات من الطرفين من حيث بيان الحكم في المسئلة بالخصوص ولم يتوجه عن هم احد
الطرفين فيظهر ان هذا التوقف عندهم من حيث خصوص المسئلة بالنظر الى الدليل الخاص وان كان فتواهم
في محلهم بعد ذلك الرجوع الى الاصل والتخيير وسيشير بعد ذلك الى ان اخبار التوقف ايضا محمول على ذلك اي على
التوقف في الخصوص فالمجتهدون والاخباريون كلاهما متفقون في الحكم من حيث الخصوص ثم يختلفون في
حكم الواقعة بعد ذلك من حيث انما يصول الحكم فيه عند المجتهدين الى البراءة الاصلية والاخباريون الى لزوم
الاحتياط وكيف كان فالاقوى والاظهر هو الاول على البراءة الاصلية وادعى عليه الاجماع جماعة منهم الصدوق
ره في اعتقاداته في باب الحظر والاباحة في الاشياء المطلقة قال اعتقادنا في ذلك ان الاشياء كلها مطلقة
حتى يرد في شيء منها نهي فيظهر منه ان مذهبه من الامامية وعن المحقق ره انه قال ان اصل الشرائع كما انه لا يجوز
من باب الى تناول شيء من المشتبهات سواء علم الاذن فيها من الشرع او لم يعلم ولا يجوز عليه عن تناول
شيء من ذلك ان يعلم النص على اباحته ويعني ونرى كثيرا من الحرمات اذا تناولها من غير علم ولو كان مشتبها
لا صبر على الخطر حتى يعلم الاذن انتهى وايضا يحكم العقل بعدم التكليف الا بعد البيان ويدل عليه الكتاب
والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والمتبادر منه انا لا نعذبهم على ما يفعلون حتى نلزمهم
الاحكام ببعث الرسول بعد ملاحظة ما سبق في البحث الاول يظهر ان المراد الافعال التي لا حكم للعقل فيها بالامر والنهي

او نقول ان الوسيلة اعم من الظاهر والباطن وعدم التعذيب كما يدل على انه ليس هناك ايجاب وتحريم حتى يعاقب
وحكما ولا يلزم انفكاك اللازم عن الملزوم والاخبار عن العفو عن المؤاخذة عن جميع المحرمات وترك الواجبات
الى زمان يستلزم الغاء الايجاب والتحريم والتعجب من بعض الاعاظم حيث جمع في كلامه بين الاستدلال بالبراءة اصلا
البراءة ودفع الاشكال الوارد من جهة الاخبار على الاحكام العقلية لا الزامية بجواز العفو عن الله تعالى ان نفي الايجاب
والتحريم من التابع يستلزم الانحصار في الفعل والترك واحتمال ثالث فلا كلام النشر الباقي لا يضر اذ المراد من اصل
البراءة نفي اصل الحكم سواء استلزم المقام بعد ذلك ثبوت الاستحباب او الكراهة او كلا باعتبار المعنى الاخص فالمراد
ان الاصل براءة الذمة عن الوجوب والحرمة قبل وصول ما دل عليهما الينا سواء وصل مطلق الرجحان او المرجوحية
ام لا وعلى تقدير تسليم ما هناك عن بشر ويحيى من بشر والقريب غير بظاهر مما تقدم وكذلك قوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا ما آتاها واما الاخبار الدالة على عدم المؤاخذة الا بعد البيان واما النشر فمثل ما رواه الصدوق
في الفقيه في باب جوازات المنفوت بالفارسية عن الصادق عليه السلام كل شيء مطلق حتى يجيء فيه نهي ورواه الشيخ ايضا
وفي رواية اخرى وعن عبد الله ظاهرة في ان المراد كل شيء مطلق غير مقيد بزجر من الشارع بحيث لا يكون
تناول لهم تعالى على فعله وتركه حتى يثبت منع وزجر بسبب نهي الشارع وحصر غيره عنه والمراد من الحل
في حديث الصدوق اعم مما انحصر الواجب من الحل عن الترك وهذا الرواية على استحباب اطلاق الحكم الوارد
من الشرع حتى يثبت التحريم او على الاجمال التحريم فانه ورد في الوعيد على ما يوجب البلوى لحصول الظن به كما مر وتحقيق
ذلك من الى اهل البحث تأويلات بعيدة لا داعي الى ارتكابها الضعف مدارها كما سيظهر لك ان شاء الله تعالى
وما رواه الصدوق في التوحيد في الصحيح من حريز عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله رفع
عن امتي تسعة الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد
والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة وبشفة في اوائل التفسير ايضا ان رفع المؤاخذة عما
لا يعلمون ظاهر في الاباحة الشرعية وما رواه الكافي في باب حجج الله على خلقه في الموثق عن ابي الحسن زكريا بن
يحيى عن عليه السلام قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان الموانع رفع التكليف عنهم او وضع المؤاخذة
وهذا يشمل عدم الوجوب والحرمة فلا وجه لتخصيص الوجوب الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة على
عدم التكليف والمؤاخذة الا بعد العلم مثل قوله عليه السلام ايما امرؤ ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه وقوله عليه السلام
الناس في سعة ما لم يعلموا وغيرها وقد يستدل بصحيحة عبد الله بن سنان رواه في الكافي في اوائل الجزء
عن الصادق عليه السلام قال كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه
وهذا الاستدلال به فيما لا محض فيه فيما اشتبه حكمه الشرعي اشكال بل هو الظاهر فيما اشتبه موضوع الحكم وبيانه ان

المنصف

المنصف بالحل والحرمة انما هو احتمال الكليين فان جعلناها اعم من العقلي فيشمل مثل الشك في الحل والحرمة الذي
لا يضطر اليه الانسان اذ المراد ما يحل في الرواية هو الرخصة لا الحصول لا باعتبار المعنى الاخص ولا يكون المقسم
هو غير الاضطرار بات لعدم اضطرار الحلال شرعا اليها وقد يتبادر الى الاذهان ان سماعها مستلزم على عدم حكم
التعلق بها وحكمه وفي الحقيقة المتصف بها هو الفعل المتعلق بها فان الفعل قد يتصف بها باعتبار المتعلق كحل
الخبز وحرمة الميتة وقد يتصف بها باعتبار الوقت والحال كالاكل على الخمر وان كان المتعلق مباح الاكل والاثبات فوقت
الاضطرار وان كان حرام الاكل بالذات فاعلم غير المتعلق بالحال والوقت ويتعين كونه من افراده فلا اشكال غير وجهل
غير المتعلق او الوقت فهو مورد هذه الرواية واما انها فالحكم منها بالحل الكلي بالذات والوصف والوقت والحال الاكل
لحم الغنم المملوك الغير الحلال ونحوه المذكى في حلال الصدق ومنه ما يوم سبب خلاف اصل الذكورات كلحم الخنزير
لحم المغصوب او الحلال او غير المذكى او على الخمر فاذا علم الذكورات فلا اشكال في الوصل الحال فتخصص الرواية بكونه
حلالا حتى يعلم انه متصف بواحد من جهات الحرمة فالشك في كونه على التحريم لا ما يحل اكله وكذلك الحكم المشتبه
من اصوف الذي لا يعلم انه مذكى او غير مذكى وهذا هو الشبهة في الموضوع اعني ما يكون سبب اشتباه حكم الشرعي عند
في انه اطلاق الدليلين الذين علم حالهما بالدليل الشرعي فلو ارتفع الجهل وحصل العلم اصرحا فلا يحتاج الى دليل
شرعي آخر في معرفة الحكم واما الشبهة في اصل الحكم الشرعي فيحتمل ان يكون من جهة عدم الدليل اصلا في هذا الشيء وكما
في شيء اخر يندرج هذا غير كشرب التتن مثلا او من جهة تعارض الدليلين وتقريب الرواية بحيث يشمل الشبهة في
اصل الحكم الشرعي ايضا لا استدلال بها على اصالة البراءة فيها لا يخفى بعيد ويقال ان معنى الحديث ان كل شيء من جهة الاصل
الذي يتصف بالحل والحرمة ما دام لم يعلم الحكم الخاص به من الحل او الحرمة وهذا الحلال لا يخرج ما لا يتصف بها جميعا من الاحكام
الاضطرارية الاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما هو الحلال لا حرام غير او حرام لا حلال غير ما يدل العرض من ذكر
هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو بيان ما يكون اشتباه فحاصل ان ما اشتبه وكذا يحتمل ان يكون حلالا
لان يكون حراما من حلال او حرام حكم كلي بنوعه او بصنفه بحيث لو زيل الجهل بانه زجر بعينه او بصنفه في جنسه لعلم
حكمه ايضا ام لا وجهان اقوى ان كل شيء غير الحلال والحرام منوط بعض الشك تقسيم الى جزئين ويحكم عليه باحدهما على
التعيين ولا ندري المعين منهما في حال الشك فيتوجه ان الرواية صادقة على اللحم المشترى من السوق الحامل للذكي
والميتة وعلى شرب التتن وعلى جلد لحم الحيوان لم نقل بوضوحه وشك فيه لا يدخل في كل ايضا امر شيء
حلال وحرام عندنا بعض الامر يجوز لنا ان يجعله معتبرا ممكن فنقول هنا حلال والحرام وانه من جهة الافعال التي
يكون بعض انواعها او اصنافها حلالا وبعضها حراما او اشتبه ان الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم فتوقف
نظرا هذا التفسير يوجب استعمال اللفظ في المعنيين مع كونه خلاف المتبادر من الرواية ايضا بانه ان خروج الاعيان

وكذا كل عين ما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمة

الاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف كالسماء والارض والجبال والبحار وغيرها مثلا انما هو لاجل عدم امكان الاتصاف بشيء
من الحل والحرمة لا من جهة عدم اتصافها بهما معا وعدم قابليتها لا لاتصافها بالمليها وخروج الافعال الضرورية
لبقاء الحيوة انما هو لاجل انه لا يتصف باحدهما ايضا غيرها وان كان يمكن اتصافه بهما جميعا لاجل ان فعل المكلف
اختياري وخروج ما تجب بطلان حرمته لانه لا يتصف الا باحدهما فيلزم استعمال تجارة غير قبيح حلالا وحرام في
معنيين احدهما انه يلزم الاتصاف باحدهما بعبارة اخرى يمكن تعلق الحكم الشرعي به لخروج ما لا يقبل الاتصاف
بشيء منهما والثاني انه يقسم اليهما ويوجب النوعان غير المعاني بعض الامور عندنا وعند غيرنا جامع مع انه لا معنى
لاخراج المذكورات لان المراد من قوله عليه السلام وهو الحلال ان يجوز حلالا ولا يتصور انها لا تخرج في المخرجات حتى
يحتاج الى الاخراج مع انه لا معنى للاخراج ح والحصر عنادا والمفهوم المخالف لا يأتي والسالبة المعتبرة الموضوع وهو
غير مفيد فان قلت ان هذا يرد على ما ذكرت من اختصاص الشبهة الموضوعية ايضا قلت نعم ولكن نقول
فايدة القيد هنا التيسير على الناس القابلية لها واحتمال كل منهما في نظر المكلف لا يوجب الحرمة وذلك كان الحرمة
في الموضوع مما يثبت في الجملة واذهان المكلفين متوجهة اليها فيحتاج الى التيسير بتاء اذهانهم الى احتمال الحرمة
بخلاف عموم الحكم اصلا فانه يفيد هنا التيسير لاجل الاحتياط ولا لاعتبار المفهوم المخالف هذا مع ان ما ذكر في بعض
الحديث يستلزم استعمال اللفظ في المعنيين اذ قوله عليه السلام حتى يعلم انه حرام منه بعينه فتعرف بان يكون المراد
منه حتى تعرف من الادلة الشرعية المعتبرة اذا اريد معرفة الحكم المشتبه وحتى يعلم من الخارج الكتاب او غيرها الحرمة
اذا اريد معرفة الموضوع المشتبه فليتامل والحاصل ان الروايات مع قطع النظر عن كل ذلك ايضا ظاهرة فيما ذكرنا
وهو المعنى المساق منها الى الاذهان الخالية وتؤيده ما روي عن الصادق عليه السلام كل شيء هو لك حلال حتى تعلم
انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله
حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين
لك غير ذلك او تقوم به البينة فان التمثيل وان لم يكن مخصصا للعام ولكن في شمول العام لمفهوم الحكم تامل مع ان
قيام البينة ايضا شامل على ما ذكرنا سيما بعد التعميم بقوله عليه السلام والاشياء كلها على هذا وتخصيص العام الثاني
ليس باولى من تخصيص الاول وايضا المتبادر من العموم المخصوص الموجود في الكتاب وهو انما يناسب الشبهة الموضوعية
والحكمية فكما من الروايتين كل شيء لك حلال او صفات حكم الشارع في احدهما بالحل وفي الاخرى بالحرمة فيحمل
بعض مصاديقه الحلال وان لم نعلم بانه من افراد الحلال او من افراد الحرام ويجوز لك استعمال لفظ حتى تعرف
الحرام بعينه يعني ان هذا الشيء حرام واعلم ان المتبادر الظاهر من ملاحظة المصداق والمفهوم والكلي والفرد
في العرف والعادة هو الكلي القريب المعهود اطلاقه على الفرد في اصطلاح الطالب لا كل ما يكون فرضه من الاجناس

البحرة

البحرة والافراد الفرضية وكذلك المعتبر في الكلي والوسط في عنوان الحكم من الصفات الممكنة لا تعلق حتى الوصل
الثالث في حرمة الميتة فنقول ان الميتة ليس لها فرد ان حلال وحرام حتى يقال انه حلال حتى يعرف
الحرام بعينه وان امكن ان يقال ان الميتة من حيث انه مأكول والمأكول منه حلال ومنه حرام فهو حلال حتى تعرف
انه حرام اذ المأكول ليس عنوانا للحكم الشرعي في مصطلحات الشرع ومكالماته بل هو عنوان اللحم او المؤكل منه وكلاهما
ليس على عنوان اللحم كما هو العنوان في اللحم المتخذ من السوق حتى يقال ان من اللحم ما هو حلال وما هو حرام
ذلك الكلام ليس في كل الطيب والخبث حتى يقال انه حلال حتى تعرف انه من ايهما وكذلك مثل لحم الحيوان ولحم
الدواب ليس عنوان الحكم حتى يجعل لحم الدواب اما فرد وكلاهما في صورة لحم الحيوان من حيث انه لحم الحيوان وكذا
فلما مر من قوله عليه السلام فهو لك حلال يعني المصداق لا في المعهود المتعارف من عنوان الكلي الصادق عليه
والمشتبه مما مثله الصادق عليه السلام في الروايات والمخبر وما ذكره بالنظر الكلام في الفتق والصوت المشتبه بالغناء فان
الكلي المتصور في الفتق ان جعل نفس المفتوق والخرب المتقسم الطيب والخبيث فضرب الثوب عليه اي كم وحرمته
مطلق استعمال الخبيث ايضا كم فلا يرد هذا الكلي بين كليين فيبقى الامر تحت الجامع الذي يقتضي الحكم الشرعي
ويقتضي الاصل الاباحة وطرد الغناء فان امكن اثبات عنوان بين القصر هو الغناء وغير الغناء
ولكن لا ظهر غير ايضا جامع الذي الحكم كالا يخفى ثم ما ذكرنا ظاهر لك ان الاصل في شبهة الموضوع ايضا اصالة البراءة وان
الاختلاف فيه حتى من الاخباريين ووجهه ظاهر مما مر اصح القائل بوجوب التوقف ايضا الاباحة ولكن
الايات قال تعالى ولا يقتحم بالحبس لمن به علم ولا تقفوا ما ليس لك به علم واشباهها واما الاخبار فضلا ورواه
الكليني في الموثق عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى عليه السلام قال سمعته يقول ما حكم الله في كتابه من الحلال والحرام فهو
حلال من حلاله وحرام من حرامه وما سكت عنه فهو مما عفا عنه ثم قال ان الله لم يكن ليسأل عن شيء فما اجابكم فيه
بعد الى غيره وفي الحسن عن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما حق الله على خلقه فقال ان يقولوا
ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه وفي الموثق عن ابن بكير عن حمزة بن الطيار
عن رجل عن ابي عبد الله يعني خطب به حتى اذا بلغ موضعا منها قال اتركه واسكت ثم قال يا بني عبد المطلب
فيما يزيد بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتبيين والرد الى الله والى الرسول حتى يجلوكم فيه على الفقه ويحملوا عنكم
غير الحق ويعرفوكم غير الحق قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وهذه
وبحمله لا تزد استدلوا ايضا بحديث الفقيه المتقدم بين الحاضر والغائب قال الصادق عليه السلام فيما روى
الكافي عن عمر بن حنظلة قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات
نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وتقريب الاستدلال ان من الشبهات

ما يجوز عليه القيام دليل معتبر عليه ومنها ما لا يجوز فعله كذلك ومنها ما يحتمل الامرين اما العدم بلوغ الدليل اليه او
لاجمال ولاشتباه في الدليل فمن ترك الشبهات يعني من المحرمات اي ما هو حرام في الواقع ومن اخذ
بها اي بفعلها او ترك المحرمات لوجوده فيها بنوعا لاخبار المعصومين او العلم العادي بذلك او الزاد بجاز المشاد فقد ان لم
يحتمل الشبهات على العموم ويحتمل من الاخبار الدال على التوقف عند الشبهة والجواب عن الادلة الاولة القول
بموجبها اذ نحن ايضا نكف عن حكم ما لا نعلم حكمه بالخصوص والذي نحكم به هو حكم ما لم نعرف حكمه بالخصوص من
حيث انا لا نعرف حكمه بالخصوص لا من حيث هو بالخصوص محكم فنحن لا نحكم في الاصل فيه لا باصل من الكتاب
والسنة والاجماع وهو اصالة البراءة فان قلت اخبار التوقف مطلقة ولا وجه لتقييدها بما ذكرت بل مقتضاها
التوقف عن الحكم فيما لا نعلم حكمه بالخصوص خصوصا وعموما قلت اولا ان من تتبع قلت الاخبار يظهر له ان مولاهم
عليهم السلام من ذلك المنع عن العمل بالقياس ولا نطيل الكلام بذكر تلك الاخبار وان شئت فراجع الى مظانها
من كتاب الكافي وغيره واكثر الكتب جمعا لتلك هو كتاب وسائل الشيعة في ابواب القضاء ولا ريب ان القضاء
القضاء انما يثبت حكم الجزئيات لا الكليات وثانيا ان المعارضات مما دل على اصل البراءة اقوى سندا ودلالة
واعتضادا بالكتاب والسنة والعقل والعمل بل الاجماع والموافقة للمذهب السمحة والسهلة ونفي العسر والحرج والتعبد
فهي اولى بالتقييد والتاويل ولو في اصل البحث انكم تقولون ان حكم المشتبه ما لا نعلم حكمه بالخصوص هو التوقف
لهذه الاخبار ونحن نقول هو اصالة البراءة لتلك الاخبار ولادلة زواد لنا اقوى فيطرح ادلتكم او يؤول غاية
الامر تساوي الطرفين فيرجع الى ما تعارض فيه النصان ويتعين ان الحظر وغير الغيبي فيرجع الى اصالة البراءة
ايضا وثالثا ان دلالة تلك الاخبار على الوجوب محصورة بالحظر من كلها او من ملاحظة مجموعها الاستحباب
والاولوية ونحن لا نتصور بالقول باستحباب الاحتياط والعمل فيما يحتمل الحرمة والتوقف في العمل والفتوى والعمل
على الاحتياط ولا يخفى ما ذكرنا على من لاحظها او في ملاحظة فانها مذكورة في سياق الوعظ والترهيب والترغيب
في الخير والوعظ عما عسى ان يصير موجبا للدخول في الحرام المالي والزجر الصريح في الحرمة ورابعا ان ما ذكرنا
يحصل الجمع بين الادلة لرجحانه بما لا يشعر بنفسه لا فيها بالمستفيضة بخلاف ما لو حمل على ظواهر ما ذكرتم فان حمل اخبار
اصل البراءة على خلاف ظاهرها مثل حملها اما على شبهة الموضوع او على ما يحتمل الوجوب لا ما يحتمل الحرمة جيد بل
لا يكاد يكون جريانه في بعضها مثل قوله عليه السلام ايما امرء ركب امرا بجهالة لزجيت ورد في لبس الخيط الاحرام وكفارة
التزويج في العدة المذكورة في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الا يتفرع حكم الاحتياط وكذلك على القول بالتخيير لاختلاف
العامة في المسئلة وخامسا نقول ان ذلك حيث يكون الى الرجوع الى الائمة كما يستفاد من بعضها او الى اصحابهم
كتب اخبارهم ونحن نقول ان من شرائط العمل باصل البراءة التفحص والبحث عن الدليل لا مطلقا كما سيجيء وسادسا

بكون



يكون ان يبقى ان ذلك حكم ما لا نص فيه قبل الاطلاع بصدور عدم في حكم من الاباحة واما حديث الشبهة فالجواب عنه اما اولا فانه لا
يدل على الحرمة بل انما يدل على ان ارتكاب الشبهة مظنة الوقوع في الحرام واذا وقع في الحرام الواقعي يتوهم كذلك فالمحاسبة لاسم
المجهول اذ ان من ارتكب جميع الشبهات فلا ينفك عن فعل الحرام وعلى خبر من اسلام ذلك الحرمة لما يدل على الحرمة اذا استوعب جميع
الشبهات وهو غير محل النزاع بل النزاع في مطلق المشتبه وكلما صدق عليه لا جبها ولا يفيد ذلك ان يدل من الكراهة
كالنهي عن الصرف لخوف الوقوع في الربا ومن بيع الاكرات لخوف الوقوع في هجر موت الناس وامثال ذلك وثانيا
ان مطلب المسئول اثبات الحرمة والعقاب الاخروي في ارتكاب ما لا نص فيه وهذا لا يدل عليه وثالثا نقول ان ما
لا نص فيه ليس شبهة لادلة المتقدمة غاية الامر ان يقال انه شبهة من حيث الحكم بالخصوص واما من حيث العموم فانه
من جملة ما لا نعلم حكمه فحكمه الواضح البين وهو الحلية سيما فيما هو صغيرة الصغر ولا يدرك العقل فيها مضرة ولو فرض
فيها مضرة كالسم لا نعلمها فذكرنا بما من جهة الاعتماد على حضرة الشارع العذر فيما فان هذا السم الاعمى غير ذلك مانع من
القول باستحباب الاجتناب عن ما لا نص فيه من جهة جهالة حكمه بالخصوص ومن الكلام في شبهة الموضوع وفيها خاص
غير النصان فلكل حيثيات ليس لاجتناب عنها من جهة الخصوصية ويجوز ارتكاب احد من جهة عموم الادلة ولا يعلم
واما قالت انه العمل على هذا الحديث يوجب حرمة الموضوع المشتبه ايضا والقول بان الكل الحكم لغير المنصوص حرام
هذا الحديث والكل مال الاما نص الف معينة من العشر بعدا الا اذا احتمل وجود الحلال غير غريب بل هذه الرواية
في موضوع الحكم الشرعي اظهر من غيره وحمل ما مر من الادلة الحصر فيما لا نص فيه على شبهة موضوع الحكم وحمل هذه الرواية على
نفس الحكم كما ترى فكما يرد هذه الرواية نقضا علينا يرد عليهم ايضا وما رابعا نقول فرضوا كلا انهما على الحرمة عملا
على الاستحباب كما هو ظاهر سياقها ايضا لكون ما ذكرنا اصالة الادلة اقوى من جهات شتى كما مر فان قلت ان
مقبولة عمر بن حنظلة التي ذكرتم فيها اصل الحديث ذكر الصادق عليه السلام فيها الا من جملة وجوه الترجيح بين الاخبار تقديم
المشهور على الشاذ معللا بانه لا ريب فيه والمجمع عليه لا ريب فيه ثم قال وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين
غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله ورسوله حيث قال رسول الله صلى الله عليه وآله والمراد الاخير الى الحرام ما ذكرنا وهذا
يدل على وجوب ترك الشبهات فان تعليل الامام تقديم المجمع عليه بانه لا ريب فيه وبان الشاذ النادر من الامر المشكل
الذي لا يجوز القول به يجب رده الى الله ورسوله يدل على وجوب ترك الشبهة قلت استنكار الرجل كلام رسول الله
صلى الله عليه وآله في هذا المقام بقوله للحكم ودعاه المنع عن اتباع الامر المشكل فان وجه منع رسول الله صلى الله عليه وآله الرجل
الشبهة انما كان هو الوقوع في الحرام فاذا كان الوقوع في الحرام مع الجهالة مستناد المنع فمع معلومية الحق المجمع عليه يكون
لجهة خصوصا على المنع فلما كان ذلك مكروها يكون هذا حراما وان لم يوجب الحرام من ذلك فلا يدل على ان نقول بعدم وجوب
العمل بالمرجحات المذكورة في هذه المقبولة وان العلاج يكون مستحبا اذ انهم لا تقولون به وان جعلتم المراد من الشبهات

في خبر صلى الله عليه وآله وعظم الشاذ النادر فيما نحن فيه فقد انضم اخفى لا يخرجه منها فلا نزاع بينا ولكن النزاع فيما
الاصلان او الامامان بالنسبة الى الشيخ وهما المستدل عليه الصادق عليه السلام ليس كذلك واما خاصا فلان الظاهر من
الروايات انه لا عقاب على الشبهات منها ما رواه محمد بن محمد الخزاعي كتاب المنهج على ما نقل عنه بسنده عن
عن الحسن عليه السلام انه قال في جملة حديث ان في حلاله حسابا وفي حرامه عقابا وفي الشبهات عتابا وفي قول الدنيا
بين الحلال والحرام كان حلالا كنت قد رعيت فيها وان كان حراما لم يكن اخذت من المشتبهات كان العتاب
بسبب هذا الكلام ايضا لا ينفي خبر واما الكلام فيما تعارض فيه النصان فالحق فيه ايضا اصالة البراءة عن تعيين احدهما
والتخيير في العمل بايهما اراد وسيجيء الكلام فيه في باب التراجيح واما الثالث فهو موضوع لحكم فقد عرفت حاله ايضا
في الجملة ونقول هنا الظاهر انه لا خلاف في اصالة البراءة فيها لو لا اخبار يوهم ايضا وقد قال الاصوليون في ذلك وجاوا
لادلة الوالية على اصل البراءة التي ذكرناه في الانفس فيه على شبهة الموضوع والاخبار التثليث وما دل على التوقف
على شبهة نفس الحكم وجعلوا ما لا نص فيه من الجملة ذلك وقد عرفت بطلانه وكيف كان فالظاهر انه لا اشكال في ان
الاصل في شبهة الموضوع الاباحة ولكن يجب اجتنابها ويظهر من الاخبار بين وجوب التوقف فيها لا نص فيه غريب ثم ان الادلة على هذا
المطلب في غاية الكثرة منها الموهومات المتقدمة فيما لا نص فيه ومنها صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة وغيرها
من الاخبار المستفيضة الدالة على ان كل شيء فيه حلال وحرام فهو حلال حتى يعرف الحرام بعينه وسيجيء بعينها
ايضا ثم ان الاشتباه في الموضوع يتصور على وجوه احدها ما هو احتمال اتصاف الموضوع بالحرمة مثل احتمال
طريان الغصب على ما حازه مسلم من المباحات كالحطب والحشيش بل يساوي احتمال الربع احتمال عدمه والثاني
ان يختلط الحلال والحرام اختلاطا ممزوجا وشوبا لا يتميزان عادة كاختلاط حبوب الحنطة واجزاء الحصى والدبس
والثالث ان يحصل العلم اجمالا بان هذا الموضوع واحد من الامور التي بعضها حرام بعينها ولا يجوز هو احد او
غيره وهو على قسمين الاول ان الامور المردد فيها محصورة محدودة يمكن الاحاطة بها بلا عسر وصعوبة
والثاني ان يكون مرددا بين امور غير محصورة عادة بحيث تعسر الاحاطة او تعذر جدا ولا خلاف في حرمة القسم
الثاني كما انه لا خلاف في حلية القسم الاول من القسم الثالث واما حرمته فمذهب جماعة من الاصوليين
الى وجوب اجتنابه فقالوا يجب اجتناب الشبهة المحصورة دون غيرها واستدل عليه بان الحكم بحلية المجموع
يستلزم الحكم بحلية ما هو حرام علينا قطعا وطهارة ما هو نجس جزما لا كانا بين المشتبهين والثوبين كذلك والثوبين
الذين احدهما غصب وان تحققا فان احدهما نجس او حرام فهو ترجيح من غير مرجح شرعي وباب الحرمة والنجاسة
تكليفان يجب امتثالهما ولا يتم الا باجتناب الجميع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والفرق بين المحصور وغيره

المحصور



المحصور بان ارتكاب جميع المحتملات ممكن ويتحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام او النجس
بخلاف غير المحصور فلا يتحقق العلم غير عادة للمكلف واحد باستعمال المحظور وحصول رجحان الكاذبين فيه
مضر لان كلا المكلفين بعلم نفسه واذ ليس وذلك كما جرى المتن في الثوب المشترك وان الشبهة المحصورة
ليست بالاظهر فيها لا يعلم حتى يتعلق اولا لاصل لا زجر منها احدهما او بخاصة نص يقينية فيجب امتثالها يقينا لعموم
اطيعوا الله وغيره واقول الاقوى هو الاول بعض اصالة البراءة بعض انه يجوز الاستعمال بحيث لا يحصل العلم بارتكاب
الحرام ونحن لا نحكم بحلية المجموع او حتى يلزم الحكم بحلية الحرام الواقعي الشيء ولا الحكم بحلية احدهما بعينه او حرمته
ليلزم الحكم بل نقول بحلية الاستعمال ما لم يتحقق الاستعمال ما لا ينفك عن استعمال الحرام جزما لا بعنوان الحكم بانه الحلال
الواقعي حتى يلزم الحكم بل بعنوان المخير في استعمال اي منهما اراد من حيث انه مجهول الحرمة لعدم المرجح ونحن
نقول بوجوب ابقاء ما هو مساو للحرام الواقعي او ازيد منه فان قلت اذا جعلت المعيار عدم العلم بارتكاب
الحرام الواقعي فلا نقول بجواز ارتكاب الجميع على التدريج لحرمة حصول العلم وكل من تبرر من الاستعمالات والمرتكب
يوجب حصول العلم بارتكاب الحرام انما هو اذا ارتكب الجميع ونحن قلنا او لا نقول به اذ لا دليل عقلا ولا شرعا
بالاذن على الحرمة والعقاب ولا اجماع على بطلانه والقائل به موجود كما ستشير اليه وثانيا نقول لا كان ارتكاب
الحرام الواقعي المتيقن حرام فتحصيل اليقين بارتكاب الحرام ايضا حرام وتحريم يترجح من حيث الحرمة ارتكاب الحرام الاول
الذي يوجب العلم بارتكاب الحرام الواقعي مقدمة لتحصيل اليقين بارتكابه ومقدمة الحرام حرام ويكون منع المكلف
ثم يثبت اشتغال الذمة بحق الغير وحصول الجامع بعد استعمال الجميع ويترتب عليها آثار هجاء وان لم يحصل
العقاب بالارتكاب ظنا او كيف كان فلا دليل على حرمة ارتكاب ما لا يحصل العلم معه بالحرام لعموم الادلة
المتقدمة وادلة التمسك بان الاجتناب عن الحرام والنجس واجب ولا يتم الا بالاجتناب عن الجميع فيبطل ويجمع
لتمام حرمته ما لم يعلم حرمته ونجاسته ما لم يعلم نجاسته بان دليل ان اتصاف الاعيان بالحل والحرمة والنجاسة
والطهارة يرجع الى ملاحظة حال فعل المكلف وان كان الحكم الباطنة الحكم كما مر في تلك الاعيان فالاعيان
وان اتصفت بذاتها من جهة تلك الحكم بالحرام والنجس مثلا من دون تعبد بالعلم والجهل ولكن اتصافها
بها من جهة ملاحظة صدور فعل المكلف اليها لا يكون الا في صورة العلم جزما مع انه يرد على ذلك النقض بغير
المحصور فان الحرام والنجس فيها ايضا يتحقق والتمسك بلزوم العسر والحرج لا يثبت الا الحل والطهارة ونحن
نرتب جميع آثارهما سيما بحيث يصيرة علة كلية جميعة للحكم مطردا لا ان مقتضى ذلك الحكم بطهارة جميع
وسيع الفضاء الذي نجس بعضه ولم يعلم محله الذي يراد ايها بالرطوبة ويحتاج الى مزاولة ما يخرج على من
لا يراد لها ولا يحتاج اليها في الاجتناب عنها وليس الظهير عضو مراد الفقه مباشرة عسر او حرجا كما لا يخفى

وقد يكون اجتناب النوعين الذين احدهما نجس حتى جاء عليها كالمواضع التي يبرأ احدهما في السفر في الايام
الشتاء وقوع المطر فان كان لزوم العسر يوجب الحكم بالطهارة فالحكم هنا بالطهارة وكذلك الكلام في
الاضطرار الى اكل الميتة وشرب الماء النجس فان الاضطرار والعسر والحرج لا يوجب الحكم بالطهارة واما
قد يتمسك بذلك في مثل طهارة الحديد مع ورود الاخبار بالنجاسة فذلك تأسيس للحكم ورفع للرفع حكم
ثابت وبينهما فرق واضح مع ان الاجماع واصل الطهارة الثابتة بالاخبار والادلة موجودان والخاص انما يخص
العام لو قاوم العام الاخبار الواردة في الحديد لا تقاوم تلك الادلة التي احدها نفي الحرج والعسر واما اصل ان التمسك
بالعسر والحرج حيث استقل بالادلة ايضا يوجب دون الحكم بل لزومهما سيما والاضطرار الى الحرام فانه
عدم العقاب على اكل مثلا ولا يوجب ذلك رفع جميع آثاره فاذا اضطر الى شرب الماء النجس يرتفع الجوع الى ذلك فعدم
العقاب على الاكل لا يستلزم عدم اشتغال الذمة بعوضه سيما اذا كان قادرا عليه واما الفرق بان ارتكاب جميع
المحتملات ممكن ومتحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام والنجس دون غيره فغير ان امكان
ارتكاب الجميع لا يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الجميع ولا يوجب حصول اليقين باستعمال الحرام لمن
لم يستعمله اجمعا وما ذكره من حكم واصوف المنى في الثوب المشترك يجري في المحصور اذا ارتكب كل من
المكلفين بعض افراده واما ان الشبهة المحصورة ليست بواحدة منها اخرى فيعلم جوابه مما مر لان كون عوض
يقينية او خاسرة يقينية بعض اقتضاء في نفس الامر بالحكم الموجبة للمرة او الخاسرة لا يوجب اليقين باستعمال
الحرام والخاسرة مضافا الى انه كلف فلم يثبت العلم بالتكليف حتى يجب الاجتناب من باب المقدمة مع ان الاخبار
المستفيضة ورد في جملة الشراء من العامل والسارق مثل صحيحة ابي بصير عن الباقر عليه السلام قال سألته
عن الرجل يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم يأخذون منهم اكثر من الحق الذي
يجب عليهم قال فقال ما الابل والغنم الا مثل الحنطة وغير ذلك لا باس به حتى تعرف الحرام بعينه وصحيحة معوية
بن وهب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اشتري من العامل الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه وصحيحة
ابي بصير قال سألت احدهما عليهما السلام عن شراء السرقة والخيانة فقال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره فاما
السرقة بعينها فلا الا ان يكون من متاع السلطان فلا باس بذلك وموثقة اسحق بن عمار وموثقة محمد بن
ابي حمزة وفي رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله وغيرها وكاخبار الذي ذكرها ويدل عليه ايضا ما ورد في جملة منها
اختلاط الحرام بالخارج الخمس وهذا كله موافق للاصل الاول فرواه والاخبار العامة الدالة على عدم المؤاخذة
بدون العلم والمغيرة للاطلاق والوضع حتى يرد فيه نهي وما دل على الحرام على ان كل ما فيه حلال وحرام فهو
حلال حتى يعرف الحرام بعينه والقول بان في صورة الشبهة المحصورة وجوب الاجتناب عن الجميع لكونه مقدمة





الواجب وجواز الظالم والشراء من العامل والسارق بسبب تلك الاخبار ليس باولى من ان يقال فاعلم اصل
البراءة الثابتة بالادلة العقلية والنقلية يقتضي الحل خرجنا عن مقتضاها في الانائين المشتبهين والموطوءة في
المشتبه بالاجنبية ان كان ايجابيا وهو غير معلوم والقصاص في المشتبه بمحترم الدم ونحوهما بالدليل وبقي الباقي
تحت الاصل مع ان ظهور الحلال كونه مضمونا للواجب يمنع الوجوب ثم ان تصريحا ما لا اثر وهو ان الحلال
المشتبه بالحرام يجب التخلص منه بالترك لما ورد من انما الكل امر مشكل وخصوص بعض الاخبار مثل ما رواه
الشيخ الجليل الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول عن موسى بن محمد بن الرضا عن ابيه ابي الحسن الثالث
عليهم السلام حيث سأله الريان بن الصلت عن مسائل سأل عنها فاجابه عليه السلام فاجابه من جملة تلك المسائل ان سأله
عن رجل اتى الى قطيع غنم فرأى الراعي يدعو على شاة منها فلما ابصر صاحبها على سبيلها فدخلت بين
الغنم كيف يفرق بينها وهل يجوز اكلها ام لا فاجاب عليه السلام ان عرف راعيها واعرفها وان لم يعرفها اقسم الغنم نصفين
وساهم بينهما فاذا وقع على احد النصفين فهو لصاحب النصف الآخر ثم يفرق النصف الآخر فلا يزال كذلك حتى يبقى
شاة فان فيقرع بينهما فايهما وقع السهم باذنت واحرقت وبقي سائر الغنم والجواب عن الموهومات في القرعة
اما الاشكال فيما نحن فيه بعد ما عرفت من كلام الاثر وعن خصوص الرواية بتحريمها على الاستحباب لعدم مقاومتها
الموهومات والخصوصات المتقدمة واوجبها بالخصوص في هذا المورد كما يعمل بالاجتناب وفي الاكل بالمشتبه
بالدليل الخاص يرد قال العلامة الحلي جانب شراء في الاربعين بعد ذكر هذه الرواية ان هذا الخبر يدل على
ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص عنه بالقرعة كما اختاره بعض الاصحاب وهو موقوف بما ورد في الاخبار
المستفيضة ان كل مشكل فيه القرعة وقيل يجب الاحتراز عن الجميع من باب المقدمة وقيل يجوز التصرف فيه
الجميع الا الاخير فان عنوان التصرف فيه يعلم امر اكل الحرام او يحكم بالحرام واشتباهها وقيل يحل الجميع لما ورد في
الاخبار الصحيحة اذا اشتبه عليك الحلال والحرام فانت على حل حتى تعرف الحرام بعينه وهذا اقوى عقلا ونقلا ويمكن
حمل هذا الخبر على الاستحباب او الحمل على خصوص تلك المادة والحمل بتلك الاخبار في سائر الموارد والاحوط
اجتناب الجميع في المحصور والتفصيل الكلام فيه مطلقا انتهى كلامه رفع مقامه ثم ان بعضهم استدل
الاخبار بين القولين الاربعة فيما لا نص فيه وقال التوقف وهو المنصور والحرمة ظاهرا الحرمة واحتياطا وجوب
الاحتياط وصرح بعضهم بان حرمة الذاهب فيما لا احتمال الحرمة وغيرها من الاحكام اما اذا احتمل
الوجوب وغيره سوى الحرمة فهم مثل المجتهدين اقول ولعل القائل بالحرمة ظاهرا نظر الى افادة الاخبار
الدالة على قبول الشبهات واخبار التثليث على حكم الشبهة على الظاهر وان كان حلالا في الواقع بتقريب انها
حكم الواقعة من حيث انها مجهولة لا من حيث هي والقائل بها واتعاظ الى ظاهر الحكم فانه يفيد الحرمة ايضا

ولا يخفى ضعفها بعد ما مر وأما التوقف والاحتياط فلم أتحقق الفرق بين موارد هما وقال البعض المتأخرين ان
التوقف عبارة عن ترك الامر المحتمل للحرمة وحكم آخر من الاحكام بالحرمة والاحتياط عبارة عن ارتكاب الامر المحتمل
للوجوب وحكم آخر باعتبار التحريم كما هو في آخر موارد التوقف والاحتياط ومن توهم ان التوقف هو الاحتياط فقد
سهى وغفل اقول المراد بالتوقف السكوت عن الفتوى في الواقعة الخاصة وعدم الاذعان بالمطلوب بين الطرفين
والحاصل الاذعان بالجهل ثم بعد ذلك فاما يحكم بالبراءة والرخصة او يحكم بلزوم الاحتياط فالقول بالتوقف
لا ينفك عن احد القولين اما على قول المجتهدين فبان يحمل على التوقف على الحكم الواقعة من حيث الخصوص كما
اشرنا سابقا اليه وكذا ان اخذ اخبار التوقف ايضا المنع عن العمل بالقياس والتعرض بان المنع عن التكليف في
تحصيل الحكم الخاص بالواقعة من جهة القياس ونحوه وهو لا ينافي الحكم بالبراءة من جهة انها مجهولة الحكم بالعموم
لما مر من الادلة المختار واما على قول الاخباريين فبان يحمل عليها على ذلك ونقول ان الحكم العام من حيث الجهالة
هو الاحتياط اذ الاثالث والمراد بالاحتياط هو الاخذ بالاحتمال الضرر ولو ما كان الضرر اسوأ وكان فعلا او ذكا
كما هو المتبادر بحسب العرف والشرع او هو الاخذ من احد الطرفين وتخصيصها بالمحتمل الوجوب ونحوه لا وجه له
ان كل من يوجب الاحتياط يوجب التوقف عن الحكم الخاص والحكم بالبراءة الاصلية عموما وان القائل بوجوب
التوقف يوجب الاحتياط ويشمل ما ذكرنا ان الفاضل المحدث الحر العاملي ره قال في الوسائل باب وجوب
التوقف والاحتياط في الشبهات والفتوى والعمل في كل مسئلة نظرية لم يعلم حكمها بنص منهم عليهم السلام ثم ذكر في
الباب اخبار التوقف والاحتياط وفي الباب ايضا ما يصح ولا ترى ما ظاهرا في قول المجتهدين والموجبين للاحتياط
كلا هما متوقفون على الحكم الخاص بالواقعة ونزاعهم في ان الحكم العام حتى هو البراءة الاصلية او الاحتياط ولما
ما يتوهم ان المراد من التوقف الوقف عن الافتاء والمراد من الاحتياط الاحتياط في العمل فهو غلط لان من اوجب
الاحتياط يفتي بوجوب الاحتياط ولا اخل بالاحتمال الضرر ويكون اقوى دلالة ان الحكم الخاص للواقعة هو هذا
فالحاصل ان جعل التوقف والاحتياط قولين في المسئلة لا يرجع الى محصل فظهر ان ما ذكرنا من الايات والاخبار
الواردة على التوقف بيان لجزء مطلب المخالفين وهو التوقف عن الحكم الخاص او حتى يرجع الحكم بالبراءة
واما ادلتهم على وجوب الاحتياط فانا اذكر الكلام في الاحتياط ايضا ثم ادلتهم في قضاياه فنقول
قال المحقق في المعارج العمل بالاحتياط غير لازم وصار اخرون الى وجوبه وقال الاخرون مع انتفاء الزمه
يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدم المرجح مثال ذلك اذا ولغ الكلب في الاناء فقد يحتمل ان يطهر بغسلة واحدة ام لا بد من سبع وفي ما اذا توضأ من بطهر بغسلة ام لا بد من ثلث احتج القائلون
بالاحتياط بقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم بزواله

الاحتياط في الشبهات

قوله الحديث

من رعى حول الحمى يوشك ان يقع فيه

الا بيقين

الا بيقين ولا يقين الا مع الاحتياط والجواب عن الحديث ان نقول هو ضعيف واحد لا يعول عليه في مسائل الاصول
سلمناه لكن الزام المكلف بالاقل مظنة البراءة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب الطرح بموجب الخبر الخاص
عن الثاني ان نقول البراءة الاصلية مع عدم دلالة الناقل معتبرة وان كان التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على
الزيادة كان الاصل ولا اصل اولى وقع الاشتغال الذمة مطلقا بل لا نسلم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق عليه لو
اشتغالها بما حصل الاختلاف ويمكن ان يقال ترجيحا على الحكم بغاية الاباحة واختلافا فيما يطهر فيجب ان يؤخذ
بالاحصل الاجماع عليه في الطهارة لجواز ما اجمعا عليه من الخاسة بالاجماعا عليه من الحكم بالطهارة انتهى اقول
قد عرفت عدم الاشكال في عدم وجوب الاحتياط فيها لا مضر فيه وشبهة الموضوع للعقل والنقل وستعرف
انها اقوى فيه الضمان في الحدث اقول بوجوب الاحتياط مطلقا لا يحتاج صعوبة الى البيان واعمال الجزء بمختلف
الاخباريين واما ما يظهر من بعض المجتهدين العمل عليه وجوبا كالبيع ونحوه وغيره مخيرا في غيره بالاعراض غير بل
هو ما ثبت اشتغال الذمة فيه بعينه كالاشتغال الذمة كالاشتغال الذمة كالاشتغال الذمة كالاشتغال الذمة
كلمات من ذهب الى جعل الطرفين كالشهيد ره في كثير من كلماته واما التفصيل فيحتاج الكلام فيه الى بيان
المعنى المراد من اشتغال الذمة فاقول لا ريب ان لا اقوى بل المتيقن ان مع اشتغال الذمة بشيء لا بد من
حصول اليقين بفراغ الذمة الظن القائم مقامه لا يوجب استصحاب وقولهم عليهم السلام لا ينقض اليقين لا بيقين الا
بالاشتغال هو لا اشتغال الذمة لكن والواضح والزلل ايضا لا بد ان يكون كذلك وفي غيره لم يثبت فاذا علمنا
بعينه لا يطهر او الظن الذمة ثم نعلم بعينه
التكليف بالصلوة في الجملة فلا ريب اشتغال ذمتنا الا ما ظهر لنا انه صلوة اما بالعلم او الظن الاجتهادي بانه
هو الصلوة ولم يثبت اشتغال ذمتنا بما هو صلوة في نفس الامر جاهلا فان الاشتغال وان كانت اسامي للامور
النفس الامرية ولكن التكليف لم يثبت الا بما امكنا معرفته لعموم توجه الخطاب الشفاهي الباحث تنبيه ظاهر
اللفظ بعد تسليم ظهوره فيه وعدم ثبوت الاشتراك بسبب الاجماع لا بما امكنا معرفته على الوظائف الاستحباب التخفيف
بالخ في بعض ما لو تدبر العسر والحرج المنفي في اكثرها مع انا قد اشرنا في مباحث الاخبار الى ان طريق مكان الشارع
هو طريق العرف فانهم يكتفون بظاهر اقوام المكلفين فلا يجب على الشارع ان يتفحص عن الخطاب ايضا حال
المراد الواقعي النفس الامري او ايضا اخر فانه ربما لا يكون غالبا بل يؤدي الى التسلسل اذ اعادة الكلام في تفهيم ايضا
لما يكون فيه ذلك المحذور مع انهم عليهم السلام كثيرا ما ردوا من الخاطبين بخطابهم واشتباههم فيما هو مراد عليهم
فقالوا لابن نزيد بن ابي قلت كذا وهو جوابهم كذا ومع ذلك فكيف يتوجه ظن ورجاء المراد والظن بمراد
ايضا فلم يعلم من الخطابات الموجهة الى المشافهين الا تكليفهم بما يفهمونه ونعم والحاصل ان هو الصلوة مثل
كما قوله صلى الله عليه وآله صلوا كما رايتموني اصلي او اتكلم معرفة انه هو الصلوة ولم يظهر ان الخطابات الشفاهية

مسئلة

واداء

المرجحة اليهم كان خطابا في نفس الامر مع عدم علم المخاطبين به في نفس الامر حتى يتأتى انا ايضا مشتركون معهم
في ذلك للاجماع على الاشتراك ولا ريب ان الظن الاجتهادي فيما لم يعلم مرجحيته في العبادة يحصل في جانب
العدم لاصل العدم واصل البراءة وعدم العلم بغيره والظن به فاذا دار بينا لادلة متعارضة في وجوب
السورة في الصلوة ولم يحصل لنا مرجح فالظن الاجتهادي بعدم التخيير عقلا ونقلا ولم يثبت علينا في تحصيل
مميزة الصلوة والحرمة بها الا اعتبار الظن الاجتهادي وهو في عدم الوجوب حتى واما فيما لم يتعارض فيه
نصان لعدم بلوغ نص غيره الينا كالشك في مرجحية شيء في العبادة وعدمها مثل بعض الحركات والاذكار
القليلة التي لم يعلم اشتراط عدمها في الصلوة ويشك في مرجحية تركها فيها فنقول ايضا الاصل عدم مرجحية
ذلك في العبادة والاصل براءة الذمة عن التكليف به فيها اذ لم يثبت من ادلة وجوب الصلوة الا هذا
القدر من الاجزاء والشرائط فان مكلفنا ليس الا تحصيل الظن بتلك المميزة ولم يثبت اشتغال ذمتنا
بتحصيل ازيد من ذلك والقول بعدم جواز العمل بالظن الاجتهادي ووجوب الاحتياط في الامر
كلام سخيف وخيال ركيك لانه يصعب السير الامام المستفيض كما حققناه سابقا في مباحث الاجتهاد
وكلامنا في هذا المقام بعد الفراغ عن ان الظن الاجتهادي حجة واما الشك في وجوب الاحتياط وعدمه
فيما لم يحصل ظن من جهة الادلة غير الاصل مع ان تحصيل اليقين في الصلوة من جهة ادلة السورة لا
يجدي في صيرورة الصلوة هي الصلوة التي لا مرية لاشتغال الصلوة على مسائل لا يحصى لا يمكن تحصيل
القطع في جميعها كما اشرنا اليه فتدبر وما بعضهم قطع فليس جميعهم يقطعون فالقول بان اشتغال الذمة بمجرد
العبادة يوجب وجوب الاحتياط في اجزائها المشكوكة من غير نص صحيح جدا فضلا عن الشك فيه من
جهة تعارض النصوص ثم القول بان اشتغال الذمة يقينا يوجب تحصيل القطع بالبراءة يصح فيما لو شك في تحصيل
المميزة الحصر الثابتة والدليل المفروغ عنه في الخارج بسبب الشك في حصول بعض ابعاض الدليل وهذا
معنى الاستصحاب ومقتضى قولهم عليهم السلام لم ينقض اليقين بالشك ابدا وهذا مثل ما لو شك في
فعل الصلوة مع بقاء الوقت او في بعض اجزائها ما لم يتجاوز المحل فان اقوالهم في نحو ذلك ما لا يحصى واما ما ذكره
المحقق من مثال الولوغ فالمحصل يقول ان الذمة مشغولة بوجوب تطهير الاناء ولا يحصل اليقين به الا
بالسبع وغيره انه لم يثبت اشتغال الذمة في التطهير الا باحد الامرين او باقلهما لا بهما معا فيكفي الثبوت
ولو على تقدير وان لم يكن جميعا على طهارته فالتطهير تكليف مغاير لوجوب الاجتناب عن الاناء وعلى التقدير
اختلف فيه الامارتان فاذا لم يترجح احدهما على الاخر فمقتضى الادلة التخيير وهو مقتضى اصل البراءة
واما استصحاب وجوب الاجتناب فهو امر اصلي وهو ايضا مستصحب يمكن ان يكون مؤيدا لاحد الامارتين

وهو



وهو امارة السبع وهذا ليس معنى استصحاب شغل الذمة بالتطهير المقتضي لايجاب السبع فان التطهير
تكليف جديد ورد فيه امارتان مستقلتان وحكم المتعارضتين فيهما التخيير وجواز اختيار ايهما شاء لا قال فحق القول الاصل
براءة الذمة عن وجوب التطهير الا بما يتيقن اشتغالها به وهو الغسل مرة ولا خرج عن الاصل وان كان
استصحاب النجاسة يؤيد القول بالسبع وهذا هو مراد المحقق لان اشتغال الذمة بوجوب الاجتناب عند الولوغ
هو معنى النجاسة يقتضي ان يكون المطهر هو السبع لا غير فانه لا يقتضي الا وجوب حصول ما يرفع النجاسة
على اي امر فلما امكن تحصيل العلم بالرافع بالظن الاجتهادي فمقتضى الظن الاجتهادي هو الاكتفاء بالواحد
كما اقتضاه التخيير فلا مناقشة بين الحكم بمقتضى استصحاب النجاسة والقول على كون الرافع هو الغسل الواحد
لان الظن الاجتهادي يقوم مقام العلم واليقين الرافع لليقين مقبول في الاستصحاب وقولهم عليهم السلام لا ينقض
اليقين الا بيقين يقتضي ان النجاسة في الاناء المذكور ثابتة متى يحصل في الخارج ما ثبت رافعيته لها في
نفس الامر لا انها ثابتة متى يثبت رافعيته ما هو ثابت في نفس الامر سلمنا لكن نقول قد ثبت رافعية
الامارة الشرعية وهو التخيير بين الامارتين المقتضي للاكتفاء بالاول وبسبب اختلاف الاستصحاب
في الموارد من جهة المطابقة لاصل البراءة وعدمها ربما يتوهم ان الاستصحاب قد يجري موسسا لاثبات حكم
شرعي كما يقال ان استصحاب الطهارة يدل على ان المذي ليس بناقض فاثبت الاستصحاب هذا الحكم اعني عدم
الناقضية لهذا الموضوع اعني المذي وكذا فيما نحن فيه يقال ان استصحاب النجاسة واشتغال الذمة بالاجتناب
هو المذي او وجوب السبع وهذا غلط اذ المقتضي لحكم بعدم الناقضية هو اصل البراءة والتخيير بين الامارتين
فان الامارتين في المذي في قوة تعارضتا في امر ناقض للوضوء ام لا واصالة البراءة وعدم ثبوت التكليف
بالطهارة المجردة وعدم ترجيح احدى الامارتين على الاخرى المقتضي التخيير اثبت هذا الحكم والمتوهم من توهم
ان المثبت لهذا استصحاب الطهارة وهو كما ترى فانه اذا ثبت بقاء الطهارة لو لم يثبت رافعها لم يتوقف
فرضنا موضع هذا المثال ان الوضوء التجديدي اذا ظهر سببه وتيقن بالحدث فهل يكون رافعا للحدث ام لا وتعارض
الامارتين فيه فمقتضى التخيير والاصل هو كونه رافعا وان كان مقتضى استصحاب الحدث هو العدم فيهما
نحن فيه نقول ان استصحاب النجاسة وان كان يقتضي عدم الطهارة الا بالسبع ولكن استصحاب براءة الذمة
عن التكليف بالسبع وكما خرج الامارتين الموجب للتخيير اثبت الاكتفاء بالاقل واحد الى ما ذكرنا يفهم كلام الاكثر
المحقق كما صرح به الفاضل في ق ف الاستصحاب واكثر المحققين على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي قال
الفاضل في كما نشير الى ان خلاف الحنفية في اثبات الحكم الشرعي دون النفي الاصلي وهذا ما نقول ان استصحاب
في الرفع لا في الاثبات حتى ان رجوة المفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء ملكه لا لاثبات الملك لورثة مال

مورد قوله والوجه في ذلك ان اصالة عدم انتقال المال الى المنقول ينافي ما يقتضيه استصحاب البقاء
فيحتاج في اثبات الانتقال الى المنقول الى دليل اخر فما اصل مراد المحقق انه لا يمكن التمسك في اثبات البيع
بانتقال الزمر بالتطهير لانه لم يثبت الا باحد الامرين او بالاقل حاضر نعم يمكن ان يقال ظاهر موافق لترجيح
البيع من حيث الاستصحاب وانت خبير بان الاصل والاستصحاب لا يعارضان الدليل وقد عرفت ان الدليل
وهو التخيير بين الاقل والزمر موجود وقضاء الاكتفاء بالاقل وان ثبت قل هناك تعارض اصلان ولا مرجح
لاحدهما او الترجيح للتاخير نعم ما حققناه انه لا نزاع في وجوب الاحتياط اذا ثبت انتقال الزمر والنزاع انما
هو في موضوع الانتقال وعدم الانتقال فالنزاع لفظي نعم صرنا كلام اخر وهو ما ذكره المحقق الخوانساري
في شرح الدروس من بعد ما اختاره هو ايضا ما اقتراه من جواز التمسك بالاصل وعدم وجوب الاحتياط في
مميز العبادات ايضا قال في مسئلة استعمال الماء المتغير بالنجس في رد الاستدلال على عدم جواز التوضي
بان انتقال الزمر متيقن وكذا بدونه بالصلوة معه ان اليقين بوجوب الصلوة يقتضي اليقين بالاتيان باجزائها
وشرائطها التي ثبت بالدليل وقد علمت انه لم يثبت بالدليل سوى اشتراطها بالطهارة بالماء وبعدم الطهارة
بالمياه المتغيرة المتيقنة او الظنية على حجر وهذا ليس منها لسلمنا ثبوت اشتراطها بالماء الطاهر لكن نقول انه
ظاهر بالوجه الذي قررنا نعم لو حصل يقين بالتكليف بامر لم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مترددا بين امور
فلا يصح القول بوجوب تلك الامور جميعا لحصول اليقين بالبراءة وكذا لو قال الامر ان الامر الطلاق
مشروط بكذا ولم يعلم او يظن المراد من كذا فعلى هذا ايضا الظاهر وجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا
حتى يحصل اليقين او الظن بحصول المراد انتهى ما اوردناه وصرح بعدم وجوب الاحتياط في اجزاء العبادة
وشرائطها في مواضع كثيرة اخر ايضا ويمكن ان يكون مراده ره كما استشاه بقوله نعم اذا مثل الامر بقضاء
الفائتة المتميزة المردودة بين الخمس ومثل اشتراط صحة الصلوة بعدم التكفير المختلف في تفسيره بانه وضع
الكف اليمنى على اليسرى او بالعكس او غير ذلك مثل من اشتبه عليه الامر في وجوب القصر في الصلوة او الاتمام
او الظهر والجمعة وقوله ره ان كان مقتضى النظر الجليل هو ما ذكره ره ولكن دقيق النظر يقتضي خلاف
ذلك فان التكليف بالامر المجمل المحتمل لافراد متعددة بارادة فرد معين عن الشارع مجهول عن المخاطب
مستلزم لتاخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق اهل الاصول على استحالته وكما يدعى كونه من هذا القبيل
فيمكن مناقشة غاية ما يسلم في القصر والاتمام والظهر والجمعة واما في ان الاجماع وقع على ان من ترك الامرين
بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب لان من ترك احد هما المعين عن الشارع للمهم عن تاخير البيان
فعلا ما يجب عليه يستحق العقاب ونظير ذلك مطلق التكليف بالاحكام التي غير سيما في امثال زماننا على

مذهب

مذهب اهل الحق من الفقهاء فان التحقيق ان الذي ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الادلة
الظنية لتحصيل الحكم النفس الامري في كل واقعة ولذلك لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الا ايضا
في اول الامر ايضا نعم لو فرض حصول الاجماع او ورود النص على وجوب شيء معين عن الله من دون
بين امور من دون اشتراط بالعلم بالمستلزم ذلك الفرض لاسقاط قصد التعيين في الطاعة ثم ذلك
ولكن لا يحسن حينئذ قوله فلا يصح القول بالوجوب بل لا بد من القول باليقين والجزم بالوجوب ولكون
بين هذا الفرض وانما يكون اثباته وكايته التكليف بثلث صلوات فيعين فاشتراحدى الخمس انما هو بالنص و
الخاص للامر مكلف بالاتيان بذلك المجهول ولا يتم الا بالمجموع ولذلك اقتصر المشهور على الثلث دون الخمس
كما ذهب اليه بعضهم فان الاول هو مورد النص ولو كان ذلك من جهة امتثال التكليف المجهول من باب
المقدمة الذي هو الاحتياط لقدم الخمس خصوصا مع ملاحظة وجوب الخمس الجهر والاخفات وما اجمله لو لم يكن
النص لم نقل بوجوب قضاء ما فات المميز سيما على المختار من كون القضاء بالفرض الجديد وعموم الاوامر
الواردة على وجوب قضاء ما فات لا يشمل المجهول كما ذكرنا من استحالة ولا امر خلاف ظاهر تلك الاوامر
ظاهر صاحب الزمر فلا محظور ولو قلنا بالوجوب لقلنا لم يثبت الا العقاب على ترك جميع المحتملات لا على
ترك الفائت النفس الامري حتى يلزم الاتيان بالجميع كما اشرنا فان قلت نعم جهالة الزمر الماموربه يوجب استحالة
طلبه ولكن تاخير البيان عن وقت الحاجة دليل على ارادة ذلك المعين فلا مانع من الامر بقضاء المميز مع جهالتها
وتاخير البيان فيكشف ذلك عن ارادة كل الا ان لا يلزم المحذور ومن ذلك نظير من يجهل الفرد الخاص في مثل قوله تعالى
احل الله البيع على العموم على القول باشتراك بين العموم والجنس ولا شك في انه يجب ان يحمل الامر بقضاء الفائتة
على كل الخمس وكذا الحكم في التكفير على كل محتملاته قلت مع ان هذا ليس اتيانا بالاحتياط والتزاما للاقرار المعتبر
لاجل تحصيل الظن به كما هو المطلوب بل هو اثبات لارادة العموم وهو شيء اخر يزيد عليه اثر لم يتوجه الياضاحة
حتى يجري فيه ما ذكره ولعله كان البيان موجودا واختفى علينا فلا بد ان يبين حكم مثل ذلك مضافا الى ان اخراج
كلام الحكيم عن المعنى المتبادر والاغراء بالجهل كما يحصل بالحمل على العموم فقط يحصل بالتخيير لم لا يكون تاخير البيان لم يحقق
لاحتمال قرينة للتخيير فاذا فرض الامر بالاعتدال بالقرعة مثلا مع عدم البيان نقول ان ذلك قرينة على التخيير
وكذلك الكلام في الفرد المميز لو فرض ثبوت دليل على وجوبها بنفسها مع ان الفائتة لا يتبين بالكل ان كان
هو تحصيل اليقين بالتكليف بالواقع فلا ريب انه لا يحصل بذلك ايضا لان اشتراط قصد التعيين في الامتثال
من المسائل الاجتهادية وهو مما لا يمكن هنا قطع عدم تركيب يحصل اليقين بانه مع وجود المطابقة في عدد الركعات
الكفي في الاتيان به مع الجهل في الجهر والاخفات وكان عدد الركعات دخيل في الجهر فالجهر والاخفات

ايضا كذلك الا ان يقال بعد تسليم تعلق الخطاب ووجوب تحصيل البراءة على نفس الامر فيكفي الظن مع تعذر العلم
اتيانهم في الاتيان فيما يجمع لان الصلوة المؤداة مقدمة الغايات في العدد اقرب اليها من الخارجة وبرهان غايته والا ان
ذلك اقرب البدلين ومطلوب الاتيان وجوب الاتيان بقضاء الفائت لا بدليه ومراد ناس عن البدلية عن مثل
المغايرة الحاصلة لاصل الغايات المعلوم مع تذكره فانه مما لا ساحة يعتبر لا المراد من البدلية هنا بدلية القضاء لا
بدلية الاداء فان الفرد الموافق الغايات في العدد فيما بين الخمس بدل عن القضاء المتعين في صورة العلم كما ان عدد
الخمس على التخيير ايضا بدل عنها لا بدلين وان كان اقرب من الاخر وارجح لكن لم يثبت وجوب البدل بعد
القضاء وما يتمسك به هنا هو لدليل وجوب القضاء لا بدل القضاء ومن هذا القبيل الفائت عن البيعة الموطوءة
المجهولة في تعلم قطع ولكن النص ورد هنا ان بالتخيير وجوابه ايضا مشكل لما ذكرنا من الادلة وقد بينا الادلة
فيها واما الكلام في مثل الكثير فلعل الكلام فيه ايضا يرجع الى الكلام في الشهر المحصورة وقد حققنا انه لا يجب
فيها الاجتناب عن الجميع للاصل واطلاق عليه كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه
من هذا الباب الصلوة فيما شك في كونه مما يجوز غير الصلوة وعدم كالمشتبه بالحجر والمشتبه بغصب ما كولة
كالعظم المردد بين كونه من الغنم او من الفيل وكذلك الكلام في صورة اشتباه القبلة فان الاصل عدم وجوب
الاستقبال الى حد اذ لم يثبت من الادلة الا الاجمال لا مكان ويظهر من ذلك ضعف الاستدلال بانه مكلف بالصلوة
مستقبلا وهو لا يتم الا بالصلوة الى اربع جانب نعم استدلال المشهور على ذلك بروايتي خراش وحريز مع ضعفهما
معارضة بنص وهو صحيحة يدل على كفاية الصلوة الواحدة باي جهة شاء وما ذكرنا يظهر ضعف القول بوجوب
الجمع بين الظهر والعصر لمن اشتبه عليه الامر وكذلك القصر والاتمام في الاربعة فراسخ ونحو ذلك مما تعارض فيه
الامارتان او اختلف الامة فيها على قولين لان مقتضى تعارض الامارتين ولاحتمالين التخيير والاصل عدم وجوب
التعيين لمن لم يثبت عليه الخصوصية والتكليف باحدهما المعين عند الشارع المجهول عند المكلف لم يثبت لما
اشرنا اليه سابقا مع انه لا معنى للاحتياط هنا لمرتكب منهما على فرض ثبوت الامر فكيف المكلف الحائط ولذا كان خرج
بن عمار عن تعمد ترك الواجب لاجل اتيانه بما يحتمله مرتكبه يبقى عليه ارتكاب بتكرر الحرام الواقعي جوما كاذب ان
ارتكاب ما لم يعلم تحريمه ارتكاب الحرام واصل عدم اتيان الواجب اسلم من ارتكاب ما لم يعلم تحريمه وارتكاب الحرام واتيان
الواجب فان قلت فعلى هذا يلزم مرتكب الجمع لعدم الدليل على فعله فيكون تشريعا ولا معنى لاستحبابه بل جوازه
ايضا قلت التشريع المحرم انما هو ادخال ما ليس من الدين او شك الدين منه فيه بقصد انه منه لا الاتيان بما يحتمل
ان يكون منه فيه وجه ان يكون منه لاجتهاد باعتقاد انه اصل لمراد الماموربه وان التكليف مردد بين
كل منهما منفردا وكلاهما مجتمعا ليس عليه دليل بل هو تشريع محرم ولكن الاتيان بهما من حيث ان كلا منهما

يحتمل

يحتمل ان يكون نفس مطلوب الشارع الواقعي الذي نامر التخيير بينهما في حال الاضطرار فلا دليل على حرمته وكذا
جوازه ولكنه محتاج الى اثبات مثل ذلك فان العبادة مشروطة بقصد القربة وبنى ذلك هو ان المكلف يرجع هو اصل
تخييرا لكنه اذا اتى بهما معا لاجل الاحتياط ثم نقل الاخر لاحتمال ان يكون هو المراد في نفس الامر الذي لم يعلمه
خاطئ وان لم يكن مطلوبا منه بالخصوص رجاء ان يحصل له تلك المصلحة مع عدم اعتقاد ان الجمع من
افراد الماموربه وانيان بما يرجع احتمال فوت هذه المصلحة منه ولما كان المستفاد من الكتاب العزيز ان
الحسنات يذهبن السيئات فلعل في هذا الفعل حسنة يذهب السيئة فيفعل احتياطا بهذا المعنى وهو
حسن ويشمله عموم مثل قوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانه محمول على مطلق الرجحان كما يجيء
بيانه ومن هذا القبيل ما يفعله الصلحاء من اعادة عباداتهم بعد زيادة معرفتهم بمسائل العبادات كما هو
المنقول من اعاظم العلماء والصلحاء مع عدم قيام دليل على وجوبه بل ولا نص بالخصوص على فعله كما صرح به
الشهيد في قواعده مع ان ذلك ايضا لا يوجب تحصيل اليقين كما لا يخفى فان تعيين البينة من المسائل الخلافية
واما تجويز الفعل عند من يكتفي بالبينة المتردد فيها فكذلك الكلام في اعادة الوضوء احتياطا لمن يشك في
الحدث قال الشهيد ره وطريق الاحتياط لا يحصل بمجرد الفعل في مسائل الاحداث او الشك في الطهارة بل
يبقى ايجاد السبب اليقيني ثم الفعل لان الفعل مع البينة المشكوك فيها كالفعل عند بعض الاصحاب انتهى هذا
واما القائل ان يمنع التشريع على القول بالوجوب ايضا اذا حصل من باب المقدمة فالاولى منع الوجوب وذكره
الشهيد في الذكرى كلا ما لا باس به قال في خاتمة مباحث الادعاء المشتهر بين متاخري الاصحاب قولا لا لاحتياط
لاحتياط بقضاء صلوة يحتمل اشتمالها على خلل بل جميع العبادات للوجوب فيها ذلك وربما تاركها ما لا مدخل
لهم في محذور وبطلانه في الحيوة وبالوصية بعد الوفاة ولم نظفر بنص في ذلك بالخصوص والجزم فيه
بحال اذ يكون ان يقال بتوجيه لوجوبه منها قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم واتقوا الله حق تقاته وجاهدوا
في الله حق جهاده والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والذين يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجلة وقول النبي
صلى الله عليه وآله دع ما يريبك الى ما لا يريبك واما الاعمال بالنيات ومن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه
وقوله صلى الله عليه وآله للمتيمم اذا اعاد صلوته لوجود الماء في الوقت لك الاجر مرتين والذي لم يعد اصبت
السنة وقول الصادق عليه السلام في الخبر السالم انظروا الى عبدي يقضي ما لم افرض عليه وقول العبد الصالح في
حكاية بشر عبد الله بن وضاح اذا شك ان تنظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ الحائط لك بذلك ورجا يحتمل المعنى
منها قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر يريد الله ان يخفف عنكم وما جعل عليكم في الدين من حرج و
فتح باب الاحتياط يؤدي اليه وقول النبي صلى الله عليه وآله بعثت بالحنيفية السمحة السهلة وروي عنه من

حمران عن ابي عبد الله عليه السلام ما اداه الصلوة فقد عيال لها وبدي بها حتى لا يبقى منها واقرب الاول لعموم قوله
تعالى ارايت الذي ينهى عبدا اذا صلى وقول النبي صلى الله عليه وآله الصلوة حشو موضوع فمن شاء استقل
ومن شاء استكثر ولان الاحتياط المشروع في الصلوة من هذا القبيل فان غاية الجنون لهذا قال ابو عبد الله
عليه السلام وان كان صلى ربما كان هما ان ناظر ولان اجماع شيعة عصرنا وما ارى هفر عليه فانهم لا يزالون يوصون
بقضاء العبادات مع تعلم اياها ويعيدون كثيرا منها فعله واداء او النهي عن اعادة الصلوة هو في الشك
الذي يمكن فيه البناء اعني كلامه في اقول والمنظور في اكثر ادلة الطرفين مجال واسع يظهر لمن تامل
ولكن ما ذكره الشهيد مع تحقق فرق محصل من المسامحة ادلة الثانية بالاجماع والاحتياط المعتبرة تكفي
في جواز هذا الاحتياط واحتجاب بروايته عليه قول امير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط
لدينك بما شئت وسنبين وجه دلالة هذا ولكن خوف الوقوع في الوسواس حاصل في البناء على الاحتياط
هو الغالب الوقوع في اكثر الناس فمن خاف الوقوع فيه فلا يظهر رجحان الاحتياط له وقد اشرنا الى ذلك
في مباحث الاخبار ايضا فلاحظ ثم ان الاحتياط هو الاخذ بما هو اوثق للنفس من الهلاك في صورة الاشتباه
لا في صورة الجزم فالاتيان بالواجب المعلوم وترك الحرام وكذلك ليس باحتياط فكل ما دل عليه الدليل واقتضاه
فليس باحتياط فترك الاتيان بالفعل المشكوك فيه من افعال الصلوة ما لم يجاوز محله والشك في فعل الصلوة
ما دام وقته باقيا والشك في عدد ركعات الثنائية والثلثية ما دام في الصلوة وامثال ذلك حكم وجوب الاتيان
للاصل والاستصحاب فالمظنون العدم واما مع خروج الوقت في الصلوة والدخول في الفعل الاخر في
اجزائها فالظن من حال المسلم الاتيان بما هو مظنون فلا يجب ذلك فيها لان الاجل تساوي الطرفين واما
البراءة مع ان الشارع نص على المذكورات فلاحاجة الى التمسك بالقاعدة واما البناء على الاكثر في الرباعية فهو
وان كان خلاف الاحتياط من هذه الجهة لكن مع ملاحظة جبره بصلوة الاحتياط فهو ايضا يصير من هذا القبيل
والحق ان امثال هذه المقامات لا يحسن ايرادها في هذه المسئلة وتوجيه اقتضاء غير الشهيد ره فان دابه في الفقه
الاتيان بما يمكن تحقق القاعدة فيه مع قطع النظر عن النص وان ورد فيه النص ايضا فقد ترى انه يذكر في قاعدة
نفي العسر والحرج القصر والتيمم ونحوهما وفي قاعدة الاحتياط امثال ما ذكرنا ثم انه ره قال في اخر القاعدة اما
ستارة الخنثى كالمراة وجمعها بين احد الرجل والمراة فالاقرب وجوبه لتساوي الاحتمالين ومن هذا الباب
الجمع بين المذاهب مهما امكن في بحث العبادة والمعاملة انتهى وما ذكره ره ثم وهذا باب مطرح شايع في
الفقه يجري فيه المستقل فانهم كثيرا ما يتمسكون في حكم الخنثى فتوى بعضهم بجواز الاحتياط في وجوب الاجتناب عن الحرير
عليها وذلك لعدم ورود النص فيها بالخصوص فهي مكلفة حينئذ بالكلية لا يعلم ان تكليفها تكليف الرجل او المراة

فمن

فمن يوجب الاحتياط يوجب عليها الاجتناب عن الحرير في الصلوة فقال في الذكرى يحرم على الخنثى لبس الحرير
للاحتياط وقال في المدارك هل يحرم على الخنثى لبس الحرير قبل علم اخذا بالاحتياط وقيل لا لاختصاص التحريم
بالرجل والخنثى ليست رجلا على اليقين وكذا في مسئلة الستر قال في الذكرى والاقرب الحاق الخنثى بالمراة
في وجوب الستر اخذا بالحرج المنفي وهكذا ومقتضى ما اخترناه في اصل المسئلة التخيير وبه يندفع عنه زيادة
التكليف وما قال في الذكرى هذه الطريقة في مسائل الجهر والاخفات فقال الخنثى يجتنب في الجهر والاخفات في
جهرية في مواضع الجهر فقد اعلى اذا لم يستلزم سماع من يحرم سماعه وما ما ذكره من وجوب الصلوة على
جميع الفرق اذا اشتبه المسلم الكافر بنية الصلوة على المسلمين معللا بعدم حصول الامتثال الا بذلك فيه ان
الاكثر اعتبروا من ان يكفي الذكر فيه الرواية الواردة في فعل صلى الله عليه وآله في قتلى بدر في موارث من
كان منهم كذلك فيه انه لا دليل عليه حتى والتكليف لم يثبت بالصلوة على من هو مسلم في نفس الامر بل المسلم انما هو
الصلوة على من علم اسلامه نعم لو ثبت الاجماع على وجوبه اذا لم يتيقن بالاحتياط الذكر ايضا مع اسقاط قصد تعيين
الامتثال فلو وجوب على الجميع وجه كما انه ما سابقا ذهب اجتهادهم هنا الى وجوب القرعة وضعف في الذكرى
فقال ان تعلق الامتثال في مواضع محصورة ولو اطردت القرعة تحيز اليها فيما اختلف فيه من الاحكام فضلا
عن الاجتهاد فقهاء الاسلام انتهى وان لم يكن القول بالقرعة ضعيفا لعدم ثبوت الوجوب الوجوب
والامتثال في الامر لكن ما ذكره اضعف فان التمسك بالقرعة في موضع الحكم بعد ما ثبت تعلق الحكم بعلم واقعا
لحديث الواردة فيها من انها لكل امر مشكل حتى ان السيد الجليل ابن الطاوس ذهب الى العمل بالقرعة في الصلوة
الواردة المجهات التي يرد اما استنباط الفتاوى والاحكام بالقرعة فهي عماد الاجماع على خلافه وخرج من العموم
بالدليل كما صرح هو في الفقه على انه ره بعد ذكر مقامات مما يجري فيه القرعة مثل انه الصلوة على الاستواء في
المرتفعات والاماكن وفي تعيين البيت مع الاشتباه والوقوف في الصلوة والدفن مع الاشتباه في الاخصية
وصيامها وبين المزدحمين في الصف الاول مع اشتراكهم في الورود وفي المزاحمة في الرعاوي والدروس
فيما بين البنات وغير ذلك قال ولا يستعمل في العبادات غير ما ذكرناه ولا في القاوف والاحكام المشتبهة
اجماعا واقول ما ذكره من عدم استعمالها في غير ما ذكره في العبادات ينافي ما نقلناه عن ابن طاوس
فان كان ضعيفا ايضا لما اشرنا اليه سابقا ثم ان القائل بوجوب الاحتياط استدل بروايات منها قوله صلى
الله عليه والدع ما يريبك الى ما لا يريبك وغيره بعد ملاحظة السند وجواز اثبات مثل هذا الاصل بمثل هذا
الخبر ان القائل بوجوب الاحتياط يقول بترك الفتوى والعمل والفتوى بالاحتياط حيث اذا كان حاصلا من
الجمع بين المذاهب كما اشار اليه الشهيد في الفتوى وصار شاقا على المكلف وتحمل هذه الكلفة على عباد الله

تعارض البينة والخوف من المؤاخذة مع ان ملاك النبي صلى الله عليه وآله سمحة سهلة والعسر والحرج منفيان بالكتاب
والسنة فالرواية مقلوبة على المسؤول كما نبه عليه كلام المحقق السابق مع ان ان العدول عن الاستصحاب الى
الوجوب فيما يوجد الامر بينهما بوجب قصد الوجوب فيما يحتمل كونه مستحبا في نفس الامر وجواز مخالفة ذلك
انما يتم على القول بعدم اعتبار نية الوجوب ولم يظهر من ادلة الاحتياط ان عدم الاعتبار نية الوجوب هو الاحتياط
مع قطع النظر عن عدم التمكن عما هو مطلوب في الواقع من الجهات الاخر ايضا وصيرورة بعض اجزاء المركب
قطعيا لا يوجب قطعية نفسه كما مر ذكره مرارا على ما مر ذكره من الادلة الاخر فانا بعد ما ورد من الادلة القاطعة في ان الحكم فيما لم
يبلغنا فيه نص او دليل شرعي عام او خاص هو الاباحة كما اشرنا فلا يبقى لما ذكره حتى نذعن له الا ما يرتبا وكذا
فيما تعارض فيه الامارتان فان الادلة من العقل والنقل دلت على ان الحكم فيها التخيير او الاباحة والرجوع الى
اصل البراءة لسقوطهما فاين الرواية مع انه لو كان الاحتياط واجبا لم يخل الاخبار الواردة في علاج المتعارضين
عن ذكر الاحتياط والتعرض فيها الاحتياط ليس الا قليل منها وقد دلت على الوجوب ايضا منه مع امر يمكن ان
يمنع دلالة الرواية على المطلوب بان يقال الريب هنا بمعنى التهمة يعني دع ما يوجب وقوعك في التهمة
الى ما لا يوجبه في الجوهري الريب الشك والريب ما ذلك عن الناس والاسم الريبة بالكسر وهي التهمة والشك
انتهى فيكون معنى الحديث معنى قولهم اتقوا مواضع التهم مع ان الظ عدم الصحة فيما نحن فيه لان اورد فا
التشكيك فان المناسب الحمل على الاصل او التخيير او العمل بما لا يوجب اليقين بالبراءة كما يوجب الشك
والحمل على ارادة ان لا يفعل ما يحدث الشك بحق انه يحدث يقين عدم حصول الامر به والشك في حصوله
بعيد مع اندراجه تحت التشكيك بين القرينتين فانه يصير بحق معنى قوله عليه السلام الا ما لا يريبك الى ما لا يوجب عدم شك في
حصول الامتثال وان حصل اليقين بارتفاع عدم الامتثال وانما قلنا ذلك لان الشك انما يكون
سنوحه ونحوه وجد فيه ذا ثبت هنا اليقين سابق والتعبير السابق هو عدم الامتثال والمقصود بالذات
ليس ابقاء ذلك العدم بل تحصيل اليقين بتحقق الامتثال والفظ الثاني اسب الاول ولكنه لا يصح ان الظ ان مراده
هو ذلك ما يوجب التهمة وعلى هذا فالرواية دفعا ظاهر الساعة والاطلاق التهمة على من لم يسلك سبيل الاحتياط
بعيد جدا كما ظهر مع ان الظ ان كان الاجتناب عن المشكوك غير الى المشتغل فهو يشمل ما يحتمل الاستحباب ايضا
مع الاباحة فيلزم اما اخراج المستحب والمكروه او ارادة مطلق الرجحان من صيغة الامر لعدم جواز استعمال اللفظ
في معنيين كما حققناه في محله والثاني يوجب بطلان الاستدلال والاول بعيد لا اصل حمل الرواية على
الاستحباب وكيف كان فهو لا يتاتى ادلة اصل البراءة فتجري على الاستحباب ومنها ما نقل عن امير المؤمنين
عليه السلام انه قال لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وفيه بعد الاغماض عن السند انه لا يدل

لا على



الا على الرجحان بمرتبة التقييد بمشية المخاطب غاية الامر الاستحباب فان الظ ان المراد حصر الاخ في الدين
ادعاء من قبيل قولهم الاسد زيد يعني هو هو كما ان الاحتياط الحفظ الاخ ويعالجه ما هو مصلحته مع
الاخ الامر م
الكوز في طبعك لا حاجة الى الاحتياط بل ان يكون دينك ولا مانع لك من جهة الشارع من اخذ ما هو حاجة نظرك
او يستحب ان تاخذ ما هو الحاجة نظرك بما شئت ومنها ما رواه الشيخ عن الحسن بن محمد بن سماعة
عن سليمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح عليه السلام يتوارى القرص ويقبل الليل
ارتفاع ويبين عنا السماء وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي ح وافطر ان كنت
صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب الي ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحائطة
لدينك وفيه بعد الاغماض عن السند انه لا دلالة فيها على ما نحن فيه اذ الظ ان الحمرة المذكورة فيها هي الحمرة
بين كونها من شعاع الحمرة المغربية او من نور الشمس فوق الافق الاحمر على ذروة الجبل على القول بكفاية استتار
الشمس بحيث لا يبقى ضوء في الجبال والجبل ونحوها وح فلا ريب في وجوب الاحتياط لاجل استصحاب
عدم الغروب وان شئت فقل لاجل اشتغال الذمة الثابت بصلوة المغرب على الظ بعد اطلاق اشتغال الذمة
ح من الظ من حال المكلف الصحيح السالم المشرف بالوقت الشاك في تحقق كونه مكلفا بالفعل نعم ان بقي لو
فعل الصلوة ح فلا يرد فيه وقت وبقي شغل ذمته مستصحبا وقد عرفت ان التمسك بالاصل لا يجوز في مثله
فقد ذكرنا في مبحث الامر مع علم الامر بتعلق الشرط ما يوضح هذا المطلب سلمنا لكنا لا نسلم الاستحباب كما
لا يخفى على من لاحظ الاسلوب ومنها ما رواه الشيخ عن علي بن السندي عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج قال
سالت ابا الحسن عليه السلام عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما ام على كل واحد منهما جزاء فقال لا
بل عليهما جميعا وعرفني كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سئل عن ذلك فلم يدر ما عليه فقال اذا صرتم
الى منزلكم فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسالوا عنه وتعلموا وفيه بعد سلامة السند ان ذلك لا ينافي العمل
بالاصل اذ هو مشروط بالياس عن الدليل عند مظنته وهو موقوف على التتبع التام كما سنذكره وكما ان الاذن
لا يمكن الحكم باصالة البراءة حتى تتفحص عن الادلة فكذلك الاستصحاب لا نمنع ايضا كثير الظاهر لهم ان المشهور
كما بالاجماع لم يوجبوا التفصيل وعرفوا انهم مكلفون بالسؤال والتحصيل بما فيما ورد احكامهم في نوعه
مثل مسالة جزاء الصيد ونحوه وقد عرفت ما يبين هذا المقصد في بحث الاستقصاء في الفحص عن المخصص
ويظهر من ذلك البحث بطلان قول من لا يوجب التفحص مطلقا واما ما قيل في الجواب من ان ذلك مما يجب فيه
اشتغال الذمة بالفرد المردد والمطلوب فرد واحد معين عند الشارع مبهم عند المخاطب وذلك مما لا خلاف
في وجوب الاتيان باحد اليقين براءة الذمة فقد عرفت بطلانه بالامر بين غيره وعدم الخلاف مع

ما عرفت كلام المحقق ونقل الاقوال الثلثة كما ترى ومنها ما رواه ابن بجيد مرفوعا الى عقبة الى السائل عن العلامة
مرفوعا الى زرارة قال سألت الباقر عليه السلام فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان
فبأيهما آخذ فقال عليه السلام يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما
مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال خذ بأعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما
عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم
قلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف
الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ به
ودع الآخر ودعوى تسليم السند اذا تعارض بأقوى منه حاد الى التخيير او بوادة الزهد عن التكليف من
جهة التساقط والرجوع الى الاصل كما سيجيء في آخر الكتاب انشاء الله تعالى بل بعض اخبار التوقف الواردة
الاخذ باحدها من باب التسليم ايضا غاية الامر تعارض تلك الاخبار الواردة في العلاج وتساقطها فيرجع الى
اصل البراءة ايضا فالاولى حمل الرواية على نظائرها على الاستحباب ويدل عليه ذلك بتصحيح عبد الرحمن بن
الحجاج عن ابي ابراهيم عليه السلام قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة اهي ممن لا يحل له ابدا فقال
لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك
قلت بأي الجهالتين اعذر بجهالة ان ذلك يحرم عليه ام بجهالة ان تلك في عدة فقال احدى الجهالتين
اهون من الاخرى الجهالة بأن الله حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت هي
في الاخرى معذور فقال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها الحديث فظهر من الرواية
جواز ترك الاحتياط مع امكانه ان يحصل العلم بانها في العدة وان الاحتياط احسن كما يشعر به كلمة احسن
تنبيه لا اشكال في جواز اعمال اصل البراءة قبل الشرع سيما في الاشياء النافعة الخالية عن المضرة بل العقل يحكم
بالاباحة فيها واما بعد بعث النبي وبسط الشريعة فلا ريب ان المكلفين يعرفون كثيرا من المنافع التي لم يبلغ
عقولهم الى مضارها ومضار كثيرا من الامور التي لم يبلغ عقولهم الى منافعها وحصول الضرر في تركها
مأمورا بها فيما لم يبلغهم حقيقة الامر من جهة عدم كونهم مجاورين في حضرة النبي مستمرين في صحبته
يتعبدون في كون ذلك باقيا على حاله الاولى او ورد فيه حكم فلا يحكم العقل حينئذ بالاباحة جزما لاحتمال الضرر
الابعد الفحص والسؤال ثم اذا لم يبلغهم شيء بعد ذلك فيحكم ايضا بالاباحة والبراءة ثم يستمر هذه الحيثية
الى زمان الغيبة بل يبقى ذلك فيما اظهر فلا يجوز العمل بالاصل من دون فحص لان ولا نريد به ابطال
باب الشرع في غير الضروريات لو بنى الامر عليه ولم يثبت كالاعمال اصل البراءة شرطا غير ذلك ولكن بعض

المتأخرين

المتأخرين
ذكرها جواز العمل باصل البراءة واصالة النفي واصالة عدم تقدم الحادث شرطا لنفسه ونحن نذكرها محررا
لكل امر لا يحتاج الى البرهان لا يكون توجيه ويطول الكلام بذكره الاول ان لا يكون اعمال الاصل فيها الحكم بنفي
من جهة اخرى مثل ان يتنافى كلا النفيين المتنافيين او النفي بين المتنافيين الاصل عدم وجوب الاجتناب عن
امر مما فانه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر او يتنافى في الماء الملاقي للنجاسة المشكوك كثيرا لاصل
عدم بلوغه كرا فانه يوجب الاجتناب عنه او يتنافى في الكر النزح بحسب الحصول الملاقي للنجاسة لاصل عدم
تقدم حصول الكرية فانه يوجب الحكم بالنجاسة والثاني ان لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم مثل ما لو فتح
لسان قصعة الطائر ونظائره او حبس شاة فانت ولدها او اصلها وحلا فهرب وابتر فانه يمسك الاصل يوجب
تضرر المالك ويمكن ان يندرج تحت قاعدة الاذن الموجب للضمان او يكون المراد بعدم الضرر عدم كلا ضرر
وضرار ربما يتحمل ما نحن فيه فلا بد للمحقق التوقف ولصاحب الواقعة العمل والثالث ان لا يكون ذلك الامر
جزء عبادة مركبة بل اثبت لذلك الاجزاء هو الاخير وفي الكل نظر اما الاول فلان العقل يحكم بجواز التمسك
باصل البراءة اذا لم يثبت دليل على نفي فاذا فرض كون الاستصحاب موجبا لشغل الذمة من جهة اخرى فلا وجه
لعدمه لان ذلك دليل ايضا وليس ذلك اثبات الحكم من غير دليل مثلا اذا شك في اشتغال ذمته بدين عظيم
وكان لمالك لا يستطيع بدفع الولاية فالتمسك باصالة البراءة عن ذلك الدين يوجب ايجاب الحج عليه وذلك
غير مخالف لعقل ولا نقل بل هو موافق لهما واما ما ذكره من الامثلة فهو اذا وجب وهو عرفي هذا التوهم
فكلها غير منطبقة على مدعاه اما الاول فلان الدليل قام على وجوب اجتنابهما من النص والاجماع وذلك
لا يوجب التمسك بالاصل واما الثاني فلا دليل عليه بالخصوص كالنهي الحرام في دراهم محصورة فلا دليل على وجوب
اجتناب الجميع ويمكن جريان الاصل فيه ولا مانع من استدلال الحكم بوجوب الاجتناب عن الباقي سيما مع ملاحظة
الاخبار الواردة فيه كما تقدم واما الثاني فالظاهر انه لو فرض فيما حصل الماء نجسا ولا نقل يبقى ماء في الحوض يحصل
ما كان كثيرا غاية الكثرة فلا معنى للاصل بعد الوضوح نعم لو قيل ان التمسك باصالة عدم الكرية صحيح فلا يوجب ذلك
الحكم بوجوب الاجتناب عن الآنية معارضة باستصحاب طهارة الماء وطهارة الملاقي ولو فرض محل يستلزم نجسا
كالوارد فانه ذلك الماء تطهير نجس فلا مانع من استدلال بالتمسك باصالة عدم الكرية غير الحكم بعدم جواز التطهير
مشتركا اثرا سابقا كما ان التمسك باصالة طهارة الماء كما يوجب رفع وجوب الاجتناب عنه يثبت وجوب
التوضي به فلا يجوز التيمم واما الثالث فغير ان المراد باصل عدم تقدم الحادث التمسك بالعدم الازلي المعلوم
بالنسبة الى وجود ذلك الحادث بعينه فيبقى الاصل عدم تقدم الحادث على الزمان الذي علم بوجوده سواء كان
ذلك الزمان ظرف الحصول في الواقع او ظرف العلم فقط واما اذا لوحظ اصل الحادثين بالنسبة الى امر فلا

يكن دعوى اصالة العدم تقدم وجود احدهما على الآخر فان الحادثين المحققين في الخارج الذين لم يعلم تقدم
احدهما على الآخر وهل هو الوجه في عدم الجواز نعم يكن ان يقال اذا استصحب من ذوات الماء ثم علم بالتجاسة فشك
في ان الكثير مقوم تراه مقوم التجاسة وان الاستصحاب هل كان بعد التجاسة او قبله فيمكن ان يتمسك باصالة عدم تقدم
التجاسة على الاستصحاب وذلك ليس لاصالة عدم تقدم احدهما على الآخر بل لان العلم بالتجاسة فان متاخرا عن الاستصحاب
واصالة العدم الملحوظة بالنسبة الى التجاسة وتستصحب الى ان العلم بها فظن بقاء عدم التجاسة الى حين حصول العلم
الاستصحاب ايضا قد ارتفع حصوله في زمان ظن بقاء عدم التجاسة وهذا لا غائلة فيه اصلا واما الثاني فيتصور ان نفي
الضرر من الادلة الشرعية المجمع عليها لا فرق بينه وبين غيره وقد عرفت انه لا يجوز التمسك باصل البراءة مع
ثبوت الدليل بل قبل التفحص عن الدليل فان ثبت الضرر وتحقق اندراجه تحت النزاع فيه فلا اشكال في عدم
الجواز وان ثبت عدمه فلا اشكال في الجواز وان شك فيه فيكون ايضا عدم ثبوت الدليل فلا يحصل لما
ذكره والمشهور دخول امثال ذلك تحت قاعدة الاتلاف فيصدق عليه من فاتلا ما يحصل قوله عليه السلام لا ضرر
ولا ضرار لان ذلك لو هو موقوف على تمام قدر الحديث فنقول انه لا ريب انه ليس بانيا على حقيقته وبقيا الوجه
الضرر في الاسلام في غاية الكثرة فاما المراد من النفي النهي بعض جزم الضرر والضرار والمراد ان الذي هو
الضرر الخالي عن الجبران فالقصاص ضرر لكنه مع الجبران بسبب قتل النفس عدوانا وكذلك مقاصة الحق
والغرامة من الغاصب بل يكون ان يقال انما ليست بضرر فان قلنا ان المراد به النهي فلا دلالة فيه على الضمان
في المذكورات لان غاية العقاب على ذلك الافعال اما الضمان يحتاج الى دليل اخر مثل قاعدة الاتلاف ولا
ايقاعها على المتصرف وتقييدها بعدم الجبران فلا دليل على الضمان ايضا لان معنى الجبران ايضا لم يثبت الله للعباد
ولم يشرع لهم ضررا بغير جبران فكلما ارتفع غير الشارع من اقسام الضرر في موضع الجبران ولا يستلزم ذلك
ان كل ضرر وحصل من فعل المكلف فلم يرخصه الشارع فيه جبران فضلا عن قول الجبران فان اذن ليس معنى الجبران
لا يبقى الضرر الحاصل من المكلف على اي نحو كان بلا جبران بل يحصل الله لكل ضرر جبرانا وان فعل المكلف بل وان
اذن الشارع وان الجبران يتعلق بمال المضار مثل ما اضر ونحو ذلك ففي كلتا الصورتين يحصل الجبران واصل
البراءة في عدم الضمان بل عدم التعزير ايضا ويترجح في ثمرات المعنى الاول مثل ثبوت خيار الغبن فيبقى
الزام البيع وعدم ثبوت الخيار للبائع وعدم رد المشتري ضرر البائع ودفع هذا الضرر يحصل بثبوت الخيار
ولكن كثبوت ذلك في مثل الامثلة المذكورة حيث يجب على المتلف الغرامة لا لاجبار الضرر وهو حرام للحديث فان
الضرر قد حصل وهذا عدم ازالة الضرر لا نفس الضرر ويمكن ان يقال يجب ازالة من بيت المال ولا لزوم
الضرر فتعين التعويض من مال المتلف محتاج الى الرجوع الى قاعدة الاتلاف وهو خارج عن الاستدلال بنفي الضرر

مع ان



مع ان كلام سمرة بن جندب المشتملة على هذا اللفظ الذي رواها الاصحاب لا يدل الا على نفي الضرر ويجوز كونها
ثم روى البزنطي في الصحيح عن حماد عن العلي بن سنيس عن الصادق عليه السلام قال من اضر بطريق المسلمين شيئا
فهو ضامن وهو غير المدعى وقال بعض الاعاظم في صورة تكون الاضرار بالطريق الظاهر مع ملاحظة قوله عليه السلام
لا ضرر ولا ضرار الحكم بلزوم الجبران والتزام المضار فالحكم بر اهل الخبرة ثم الصلح او بالمستشار فحصيلا يتقيد
البراءة فلا احتمال الزيادة بحسب الشرع وغير ان اراد استفادة ذلك من الرواية فهو ثم كما ذكرنا وان اراد من قاعدة
الاتلاف فهو مع انه خروج عما نحن فيه لا وجه لخروجه لعدم الصلح وغيره مع الرجوع الى اهل الخبرة لا من الحكم شرعا
ثم ان ظاهر استدلال الفقهاء في كثير من المواضع بهذا الخبر من الرواية عدم اضرار الصفات بعباده ايضا كالظاهر
من استدلالهم في اخراج المغبون في الزكوة بنفي الضرر وخيار الغبن في البيع فان الله تعالى لو جعل البيع خيارا يلزم
اضرار عبده وهو من اضرار العبد بعضهم ببعض او حج فيكون معنى الرواية لم يرض لعباده بضرر لا من
جانبه ولا من جانب بعضهم لبعض وهذا معنى ثالث للرواية وهو الاظهر بالنسبة الى الرواية وبالنسبة الى العقل
وعلى الاصحاب وهو خلاف استدلالهم لانهم ينفي العسر والحرج فاذا اخر الكلام الى هنا فلا باس ان نشرح هذا المقال
ونبين عليه الحال فان كلامهم خال عن بيانه ولم نقف في مقالاتهم شيئا في توضيح هذا المقصد وبيان مرجع
امره في غاية الاجمال وفي غاية الاشكال فنقول قد تداول العلماء الاستدلال بنفي العسر والحرج ونفي الضرر في
الموارد الكثيرة غاية الكثرة سواء كان الضرر والحرج من جانب الله او من جانب العبد ولا يات ولا اخبار الواردة
على نفي العسر والحرج كثيرة وبعضها صريح في العموم واما نفي الضرر فقد ذكر في التذكرة قوله عليه السلام لا ضرر ولا
ضرار في الاسلام من طرق الخاصة كثيرة اكثرها وفي حكايات سمرة بن جندب منها ما رواه الكافي والتهذيب
في الموثق لابن بكير عن زرارة عن الباقر عليه السلام قال ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار
وكان منزل الانصاري بباب البستان وكان يمر الى نخله ولا يستاذن فكلمه الانصاري ان يستاذن اذا
جاء فابى سمرة فلما ابى جاء الى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكى اليه فاخبره الخبر فارسل اليه رسول الله
صلى الله عليه وآله وخبره بقول الانصاري وما شكاه فقال اذا اردت الدخول فاستاذن فابى فلما ابى ساومه
حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فابى ان يبيعه فقال لك بها عذق في الجنة فابى ان يقبل فقال رسول
الله صلى الله عليه وآله للانصاري اذهب واقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار وليس فيها حجة في الاسلام
ورواية الظهر بن زيد عن الصادق عليه السلام قال ان الجار كالنفس غير مضار ولا اثم وصحيحة الحلبي وقد
نقلت وبعض العسر والحرج شمول المشقة والشدة والضيق وبعض الضرر بعضها ما يدل الانتفاع ويجوز
الكلام في تفاوت معنى لفظ الضرر فالعسر المنفي من فعل الله مثل قصر القعود في الصلوة والافطار في

الصوم للمريض ومن انعام العباد كتكليف الوالدين ولدهما بما يكون حرجا ثم ان تلك المذكورات اما يرد على الشارع
الشارع بنوعيه كما ذكر او على نفس المكلف فيفسر راسا كعدم نجاسة الحديد فان ههنا استحالة من وجود الضرر
الاول ان نفي المذكورات بعنوان العموم كيف يجتمع مع ما نشاهد من التكليف بالجهاد والحج والصوم في
الصيف الحار والجهاد الاكبر الذي هو مجاهدة النفس وتخليتها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل ودفع الشكوك
والشبهات والنقل عن اديان الاباء والامهات والثاني هل المذكورات حرام وموكول الى العرف والعقل
والثالث انها اصل البراءة واصل العدم وغيرها فلا يعارض بها الدليل اذ هي من الادلة وعلى الثاني فهل
يختص بها سائر الادلة او يرجع الى المرجحات لان بينها تعارضا من وجه والرابع انا نرى بعض المكلفين
لم يوفق الشارع فيها الى ما اراد في مستقر كما يظهر من باب التيمم وكذلك الكلام في الضرر فانا نرى التكليف بالخمس
الزكوة وصرف المال في الحج وفي انفاق الوالدين وغيرهما وكذلك الاشكال في سائر الوجوه فنقول
الذي يقتضيه النظر في مجامع الكلام واطرافها بعد حصول القطع بان التكاليف الشاقة واردة في الشريعة
ان العسر والحرج والضرر المنفيات هي التي تزيد على ما في الاذهان الطبايع التكليفات الثابتة من حيث هي الا
معيارها ما تقرر متعارف الاوساط من الناس الذين هم الاصحاء الخالون عن المرض والعجز والعذر بل في مستقر
من الاصل الا ما ثبت وبقدر ما ثبت وهو ما لا ينفك عنه عامة الناس السالمين من الامراض والاعراض
فنقول ان الله تعالى لا يريد بعباده العسر والحرج والضرر الا ما حصل من جهة التكاليف الثابتة بحسب احوال
متعارف الاوساط وهم الاغلبون فلا باقي منفي سواء لم يثبت اصلا او ثبت فكان على نهج لا يستلزم
هذه الزيادة ثم ان خلاف النفي اما من جهة تنصيص الشارع كالقصر والافطار والقعود والاضطجاع في الصلاة
والتيمم وكالاشتراك في الاضطرار والتيسير وبيع العرفون والسلم ونحوها قبل الاختبار وثبوت الخيارات في البيع
وجواز بيع المواد من دون نظر ولا وصف ونحو المشتمل الاقارب والمواد الحياة واما من جهة التعميم كجواز الاجتهاد
في الجزئيات كالقبلة والوقت او الكليات كالاحكام الشرعية العلماء ونحو المذكورات من باب الدليل والاطلاق
في الاستدلال بها منقول ما هو في لزوم البيع تعارض قاعدة الضرر وبينها عموم من وجه ويحكم بالخيار ترجيحا
للثاني من جهة العقل والعمل وغيرهما ولو كانت من باب الاصل لما عارضت الدليل ثم ان تنكيل الامر في الاضرار
لو استلزم تضرر الغير سيما اذا استلزم التصرف في ملكه تضرر الغير وصرح بعضهم بجوازه ولا اولى
ان يقال انه يجوز اذا لم يتضرر الجار مع عدم تضرر نفسه بتركه واما مع تضرر نفسه بتركه فهو اولى لعدم الضرر
والحديث محكم بنفي الضرر مطلقا فلا بد من الاكتفاء بادنى الضررين اذا دار الامر بينهما وادعى الاختيار اقل الاضرار
وجوب رفع الضرر عن الجار مع تضرر نفسه فلاحظ الروايات الواردة في حكاية سمرة فان رجلا الله عليه وآله

اراد الحج بين الحقين بان يستاذن سمرة في الدخول او يبيع نخلته باعلى القيمة او نحو ذلك فلم يرض فحكم بقلعها
ورميها فان تصرف سمرة كان في ملكه ولكن بحيث يتضرر الانصاري نظير ان التصرف في ملكه مع تضرر الجار
اذا كان ضرره بحيث لا يجوز نفسه حرام منفي نعم لو فرض الاضرار فهو حرام مطلقا وهو غير ما نحن فيه وهو
امر يحتمل ان حكاية سمرة كما يظهر من رواية ابي عبيدة فتح اجزها قال ما اردت يا سمرة الا مضارا ذهب
بالامان فاقلعها واضرب بها وجهه ولكن سائر الاخبار مطلقة لا يمكن حملها على ذلك الاطلاق وظاهر انه تقدم
على العموم بقي الكلام في معنى الضرر والضرار قال ابن الاثير معنى قوله لا ضرر اي لا يضر الرجل اخاه فينقصه
شيئا من حقه والضرار فعال من الضرر اي لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد
والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع انت
به والضرار ان تضره من غير ان تنتفع وقيل هما بمعنى وكرر هما للتاكيد انتهى وقيل الضرر هو الاسم والضرار
المصدر فيكون منبئا عن الفعل الذي هو المصدر وعن ايصال الضرر الذي هو الاسم ولا يرد عليك
ان حرمة الضرار على المعنى الاول لا يستلزم حرمة المقاصة مع انه لا يعد ضرارا مع ان الحرام هو المضارة من
حيث هي واما الثالث فتقرر ما فيه مما مر بيانه وما اسلفناه في اوائل الكتاب وما ذكره من الاثار من النصوص
مجرد اراد ورد النص في كون خيوط جزء عبادة لا يدل على انتفاء غيره واما ما ورد في بيان العبادات كحديث
حماد وبعض الاخبار الواردة في بيان الوضوء فهي ايضا لا تتم لعدم دلالتها على اكثر الواجبات وعدم
تمام الواجب من المستحب فيها وكذلك سائر الاستنباطات التي ليس هنا مقام ذكرها لا يخفى على من لاحظها
فالمختار تمام المجتهد بضميمة الاصل فائدة استصحاب الحال هو كون حكم او وصف بقيين الحصول في
الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق والمراد من المشكوك اعم من المتساوي الطرفين ليشمل المظنون
البقاء وغيره وان كان مراد القوم من الشك هنا هو الاحتمال المرجوح في الواقع لان بناءهم في الحجية على حصول
الظن ونحن انما نعمل الشك لانا لا ننقض اليقين باليقين بسبب الاخبار لا بترك ظنه بضرر يا تساوي الطرفين
لكون البقاء مرجوحا ايضا فالاستصحاب عندنا حق يستند في حجيته الى الظن الحاصل من جهة اليقين السابق
وقد يستند في حجيته الى الاخبار وهو لا يستلزم حصول الظن الا ان يدعى ان الاخبار ايضا مستند على الاعتماد
بالظن الحاصل من الوجود السابق وهو مشكل واعلم ان الاستصحاب انما يعرف بنا حصول ظنه الاحتمال فاعلم
استمراره او عدم استمراره فليس باستصحاب ولا فرق في ذلك بين الموقت وغير الموقت كما بين الاحكام
الطلبية والوضعية وما قيل بعدم جريانه في الاحكام الطلبية لانها اما امر او نهي وكل منهما اما موقت او غير
موقت وعلى التقديرين اما يحال بلا انها على التكرار او لا وكذلك الفور وعدمه ولا معنى للاستصحاب في

نعم من الآن ما يفعل في الوقت فهو بحسب الامر وما يفعل خارج الوقت فهو بامر جديد وفي غير الوقت فان قيل
بالتكرار فهو من مقتضى التكرار وان لم يقل فهو من مقتضى الامتثال اللازم للطبيعة بعد حصول اشتغال الذمة
بها المستلزم لوجوب ايراء الزائد فهو من غرائب الكلام اذ الشك فيه يحصل في التكليف في الوقت كما
شك في وجوب اتمام الصوم لو حصل الموجب في اثناء النهار مع تذكر في انه يجب الفطر ام لا وكذا في صورة
الاكراه على التكرار وغيره مما ذكر ثم ان الاستصحاب في الاحكام الوضعية على ما ذكره المتوهم لا يجري فيما كان
من قبل الموقت كالحيض او التابيد والدوام كالزوجية وفي بعض المطلقات كالتغير بالنجاسة الذي هو سبب
لنجاسة الكر والطهارة التي هي شرط لجواز الصلوة في الصلوة وانت خبير بان الكلام في الاول يظهر جوابه مما ذكرنا
سابقا لامكان حصول الشك فيهما ولا يحتاج الى التمسك بالاستصحاب واما الاخيران فيجريان فيه والحق
هو انما باجراء في نفس السبب كالموت في بقاء التغير كالوصف المتغير جسم طاهر لم يكن في مسيره المسبب
اما هو الحالة الزائلة اصلة من الخاصة المغيرة واما الحكم الشرعي الذي هو وجوب الاجتناب عنه وقس عليه حال الطهارة
فظهر مما ذكرنا ان الاستصحاب يجري في الاحكام الطلبية والتخييرية لا بتلك الغيرة والوضعية وما يتبعها من الاحكام
الطلبية الا وضرورتها ثم ان الاستصحاب ينقسم على اقسام كثيرة فتارة من جهة الحالة السابقة انه الوجود او العدم وفي
ما ثبت من الشرع او العقل او الحس وان ما ثبت من الشرع وضع او غيره وهو ثبت بالاجماع او غيره من الادلة
وتارة من جهة الزائل فقد يكون النص على كون الزائل ثابتا بمعنى انا نعلم ان لزمن يلاقي نفس الامر من شاخزا التسر
وهو قد يكون عينه معلوما لنا ولكن وقع الشك في حصوله وقد يكون معلوما وحصل الشك في صدقه على
الشيء الحاصل وقد لا يكون معلوما لنا اصلا ويشك في حصوله او في صدقه على شيء حاصل وقد لا يكون ثابتا
لنا فشك في ان الشيء الطارئ هل هو من بابه لا وجه بين امثلتها وتارة من جهة حصول الحكم السابق فقد
يثبت الحكم في الجملة ويعلم شيء من الاستمرار وعدم الاستمرار الصلاة وقد يثبت الحكم مع استمرار السبب لا
عينه واختلف كلام القوم في حجيته وعدمه في المقامات الثلثة قال العضدي معنى استصحاب الحكم الى
ان الحكم الطارئ قد كان ولم يظن عدمه وكلما هو كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف في حجيته الاستدلال
به لاقامة دليل البقاء وعدمه العدم افادته ايا وان كثر المحققين كالمرتضى والصيرفي والغزالي على حجيته واكثر
المعتزلة على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي وكالوقف عند من يرى حجيته بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كالبراءة
فيما اختلف في كونه مرضا بالم يكن الزكوة واجبة عليه والاصل بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول الشافعي في الخارج من
غير السبيلين امر كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه الى غير ما ذكره
ويظهر مما ذكر ان من قال بالحجية لم يفرق بين استصحاب حال الشرع وغيره والحق الاصلي الذي ذكره اعم من



البراءة الاصلية التي يسمى استصحابها استصحاب حال العقل بل يمكن ادراج استصحاب بقاء غير الحكم الشرعي
كالوطن والبيوت ايضا فيه لان استصحاب البقاء لا يتم الا باعتبار استصحاب عدم المزيل فيثبت ما ولكن
المحقق الخوانساري نفى شرح الدروس في بحث الاستصحاب الاستصحاب قال وهو ينقسم الى قسمين باعتبار
انقسام الحكم الماخوذ فيه الى شرعي وغيره وقال الاول يجيء في ثوب او بدن والثاني بوطن ثم قال ويجب
بعضهم الحجية بقسميه وبعضهم الحجية القسم الاول فقط اقول ويجري في غير الشرعي جميع ما يجري في
الحكم وغيره مثل مطلق اصالة العدم التي هو اصل في كل حادث بل في كل ممكن ومنها عدم نقل اللفظ عن المعنى
اللغوي وعدم تجدد الوضع وعدم التغير في الماء المتنجس وعدم التركيب في الجمل المطروحة ومثل اصالة بقاء
المعنى اللغوي على حاله واصالة بقاء المفقود وهو يستلزم كون مثل اصالة عدم النقل واصالة بقاء المعنى
اللغوي ايضا خطا فيما يعتبرهم فرق في استصحاب حال الشرع بين ما ثبت بالاجماع او بغيره فنفى الاول في
الثاني كالغزالي وذهب المحقق الخوانساري الى منع حجية الاستصحاب بالمعنى المشهور وهو بيان ثبات حكم في
زمان لوجوده في زمان سابق عليه بدلالة قيد الزمان نقلنا عنه ثم قال نعم الظ حجية الاستصحاب بمعنى اخص
وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحقق ثابت الى حال كذا مثلا معين في الواقع
بلا اشتراط ان يكون اصلا ثم ان حصول ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما يحصل من يزيله ولا يحكم
بغير وجود الشك في وجوده واستدل عليه اولا بانه اذا كان فيها امر او نهي يفضل الى غاية مثلا فعند الشك
في حدوث تلك الحالة الغاية لو لم يثبت التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل
الظن بحصل الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المطلوب وثانيا بالروايات كالتي
ثم قال فان قلت هذا كما يدل على حجية ما ذكرته كذلك يدل على حجية ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين في زمان فيبقى
الا يقين في زمان اخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه قلت الظ ان المراد من عدم نقض اليقين
بالشك انه من التعارض لا ينقض بمرور المراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه
ليس كذلك لان اليقين بالحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان اخر لولا هو وجوده شك وهو ظاهر ثم قال
فان قلت هل الشك في كون الشيء مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل او لا قلت فيه
تفصيل لانه ان ثبت الدليل ان هذا الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء
لكنا في صدقها على شيء اخر لم يكن الا في نقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم
مستمر في الجملة ومن يزيله الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء الاخر ايضا من يزيله ام لا فح لا ظهور في عدم نقض الحكم
وثبوت استمراره انتهى فظهر مما ذكره الخلاف في المقامين لا حرجين وقال المحقق السبزواري في الذخيرة

بعد نقل الاستدلال على نجاسة الماء المطلق الكر الذي سلب الاطلاق عنه بعد ما حكم بنجاسته بالمضاف المنجس بان
الماء المضاف قبل امتزاجه بالكر كان نجسا فيستصحب فيه الحكم المذكور الى ان يثبت الرافع لان اليقين لا ينقض
الا باليقين واذا ثبت نجاسته بعد الامتزاج يلزم منه نجاسة الجميع لان الكر المتغير بعد سلب اسم الاطلاق عنه
ينفعل بتلك المضاف المنزوح به ويرد عليه ان التحقيق ان استمرار الحكم تابع لوكالة الدليل الدال على الحكم فاذا دل
الدليل على الاستمرار كان ثابتا والا فلا ومنها ما دل الاجماع على استمرار النجاسة في الماء المضاف المنجس الى زمان
ملاقاته مع الماء الكثير وكذا بعد الملاقات فالحكم مختلف فيه فاثبات الاستمرار محتاج الى دليل لا يقال قول الباقر
عليه السلام في صحيحة زرارة ليس ينبغي للشاك ان ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر يدل على الحكم
استمرار احكام اليقين ما لم يثبت الرافع لانا نقول التحقيق ان الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين اما ان يكون
مستمرا بمعنى ان فرد دليلا دالا على الاستمرار بظاهره ام لا وعلى الاول فالشك في رفعه على اقسام الاول
اذا ثبت ان النبي الطلاق واقع لكن معناه مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء هو صورة له او لا
والثالث ان معناه معلوم وليس مجملا لكن وقع الشك في اتصاف بعض الاشياء به وكونه فردا له او لا بحسب قيام
على اعتبار متعدد او غير ذلك الرابع وقع الشك في كون النبي الطلاق هو هو رافع للحكم المذكور ام لا والحاصل
المذكور انما يدل على المنع من النقض بالشك واما بمقتضى ذلك في الصورة الاولى من تلك الصور لا يجتزء دون
غيرها من الصور لان في غيرها من الصور لو نقض الحكم بوجود الامر الذي شك في كونه رافعا فما لم يكن النقض
بالشك بل انما حصل النقض باليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا او باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم
معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض وانما حصل النقض بين
اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا للحكم بسببه لان النبي انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير منها
فلا يكون في تلك الصور نقض الحكم اليقين بالشك وانما يكون ذلك في صورة خاصة غيرها فلا هو في
الجزء الى اخر ما ذكره ره وهو ايضا يدل على انه لا يجوز العمل بالاستصحاب لان في بعض الصور الذي هو ما علم
الرافع ولكن شك في وجوده ويظهر منه ره في غير هذا الموضع في تجويز الاستصحاب في الامور الخارجية
مطلقا فاصل الاقوال يرجع الى ثمانية الاول التجويز مطلقا والثاني عدمه مطلقا والثالث التجويز في نفس الحكم الشرعي
دون الامور الخارجية والرابع العكس والخامس التجويز في نفس الحكم الشرعي اذا ثبت بغير الاجماع والسادس
التجويز فيما اذا كان وضعيا دون غيره والسابع التجويز فيما اذا كان مستمرا الى غاية معينة وحصل الشك في حصول
الغاية والثامن التجويز فيما اذا كان الشك في حصول الرافع المعلوم الرافعية لا غيره ولا اظهر هو القول بالتجويز مطلقا
كما هو ظاهر اكثر المتاخرين لنا وجوه من الادلة الاول ان الوجدان السليم يحكم بان ما تحقق الوجود او ظن

لحكم يكون رفع الشك في وجود الرافع وذلك في ان اليقين الطلاق رافع

او ظن

ان تحقق ولم يحصل الظن بطرو عارض يرفعه فهو مظنون البقاء وعلى هذا الظن بناء العالم واساس معيشة
بني ادم من الاشتغال بالحرث والتجارة وبناء الدار والبستان وارسال الكتائب الى الاماكن البعيدة والمسافرة الى الجزائر
والبلاد الواقعة في السواحل والقرائن وغير ذلك مما يكثر العقلاء الاذكياء من ذلك لزوم سفهاء ومنقصة
عليهم وهذا الظن ليس من محض الحصول في الان السابق لان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم بل انا
ما نقسم الامور الخارجية من الاعدام والموجودات وجدنا اكثرها باقية مستمرة بوجوده الاول غالبا على حسب
استعداداتها وتفاوتها في مراتبها فيحكم جزما لم يعلم خلافه بل وجدناه في الغالب الخالية الاعم الاغلب ثم ان كل نوع من
انواع الممكنات بلاحظ زمان الحكم بقائه بحسب ما غلب في افراد ذلك النوع فالاستعداد الحاصل لبعض الانواع
يقتضي مقدارا من البقاء بحسب العادة والاستعداد الحاصل للانسان يقتضي مقدارا من عمره والفرس مقدارا
والحجر مقدارا اخر ولورود القرائن والسبق واللاحق باب مقدارا اخر وكذا الرطوبة في الصيف والشتاء وهكذا
فهنا امور متعلقان الاول اثبات الاستمرار في الجملة والثاني اثبات مقدار الاستمرار فيما جهل حاله من الممكنات
القارة يثبت ظن الاستمرار في الجملة بلاحظ حال اغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت انواعها وظن مقدار
خاص من الاستمرار بلاحظ حال النوع الذي هو من جملتها فالحكم الشرعي مثلا نوع من الممكنات قد يلاحظ من
جهة بلاحظ مطلق الممكن وقد يلاحظ من جهة بلاحظ مطلق الاحكام الصادرة من الموالي الى العبيد فقد يلاحظ
من جهة بلاحظ سائر الاحكام الشرعية فاذا اردنا الكلام في استصحاب الحكم الشرعي فاظن الظن الذي ادعينا
من ملاحظة اغلب الاحكام الشرعية لا من الاقرب منه والاقرب اليه وان امكن ذلك بملاحظة احكام سائر الموالي
وعوام سائر العباد ايضا ثم ان الظن الحاصل من جهة الغلبة في الاحكام الشرعية محصلة انما نرى اغلب الاحكام الشرعية
مستمرة بسبب دليل الاول بمعنى ان دليل احكامها ليس مختصا بزمان الصدور بل يعم من حاله من جهة او خارجية
الدليل المزبور على استمرار ذلك الحكم الاول من دون دلالة الحكم الاول على الاستمرار واذا دلنا صدق موضوع بنحو
عرفي انه اذا كان حجيته بدوا والحكم بالامر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ثم علمنا ان مراده كان من الامر الاول استمرار
الحكم جزما لم يظهر مراده من الاستمرار وعدمه والاستمرار ونقول ان مراده هنا ايضا من الامر الاستمرار الحاصل
بالاغلب فقد حصل الظن بالدليل وهو فهم المشارع بالاستمرار وكذلك الكلام في موضوعات الاحكام من الامور
الخارجية فان عنوان البقاء بورث الظن الذي بمفاده هو مجهول الحال والمراد بكون وجود الممكن لا بوجود علته
فيعلم ان غالب الوجودات المستمرة علتها موجودة اما يكون علة الوجود هو علة البقاء على حسب مقتضاه المعلول
او يجدد العلة البقاء بل يمكن ان يبقى ذلك في الحكم الشرعي ايضا فانه كما يمكن ان يتعلق بكون علة البقاء هو الامر الاول
وكان القرائن الخارجية كاشفة عنه يمكن ان يكون علة الاستمرار شيئا اخر وهو نفس القرائن الخارجية من تنصيص

اخر او اجماع على الاستمرار او نحو ذلك والحاصل ان الوجه هو اثبات الظن بالبقاء في كل ما ثبت وقد اثبتنا له
من الضرورة والوجدان ومكرر مكابرة ايضا اثبات السبب الباعث على الظن وان كان الظاهر هو الحلية
على حسب تفاوت العادة المستند حصولها الى ذلك لا افراد الحاصل انما الدليل بالبحث اثبات بحيث يرتفع الظن
نظرا الى ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدليل وكيف يتناسب ما في مباحث الاجتهاد بحيث يرتفع الظن بمجرد
الا ما خرج بالدليل وان ذلك الاصل غير مسلم فان دليل ان كان هو الاجماع فنحن ايضا نحن نقول بمجرد الظن
ظواهر الايات والاخبار فان كان دليل تلك الظواهر الاجماع فنحن ايضا نحن نقول الكلام وان كان غيره
فان كان هو دعوى القطع بسبب تواترها فنقول ان غاية تواتر معنى اللفظ في الجملة لا يعم واذ دعوى القطع
بالمعنى كلية فنحن نقول وان كان دعوى الظن والظهور فاي دليل على حجية الاظن الجهد وهو موجود
فيما نحن فيه وبما ذكرناه ظهر خبيثة عن الامادة فراجعها واما استدلالهم الاخر من ان هذا بنا بحسب ما نجد
كلام خال عن التحصيل وغاية توجيهه ما ذكره المحقق ثانيا من المقتضي للحكم لا دليل ثابت فثبت الحكم والعارض
لا يثبت بصحيح وانما لم يجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم لا دليل ثابت فلا نسلم على حد التقدير
واما ان العارض لا يصلح رافعا لم فلان العارض انما هو احتمال الخلو ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك
يعارضه احتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعا بالاخر فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع وان يجيء بايراد المقتضي
لحكم الاول لان حكم كونه مقتضيا لان الاول فقط فلا معنى لاقتضائه في غيره وان اخذ كونه مقتضيا
في الجملة فتساوي اصنافه لوجود الرافع وعدم ورود قطعا لا ينفع في اثبات الحكم في الاوان الاحتمال
من جهة المقتضي بل عدم المقتضي ح هو مقتضي العدم كما مر اليه الاشارة الثاني الاخبار المستفيضة
عن الصادق عليه السلام الواردة على حجية نحو ما صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء
ايوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد ينام الرجل ولا ينام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت
العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن
انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين ولا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن
ينقضه بيقين اخر منه واليقين والشك في الحديث هو كان على العموم اما على ما احتملناه في محله من كون اللام
الحلي باللام حقيقة في تعريف الجنس وجواز تعلق الاحكام بالطبائع فواضح لعدم انفكاك الطبيعة عن
الافراد واما على القول الاخر او عدم تعلق الاحكام بالطبائع فعدم القرينة على الفرد الخاص المعين
واستلزامها زيادة مزيد ما الاغراء بالجهل يعين الحمل على الاستغراق ولا يرد عليه انه ح يصير من باب رفع الايجاب
الكلي لرفع عمومه في حيز النفي لانه بعيد عن اللفظ وينفي التاكيد بقوله ابدا فيصير من باب لا يجب كل ما يقول



مع ان كون قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين ابدا بالشك في قوة الكبرى الكلية لاثبات المطلوب بعين ذلك ايضا وجعله
الكبرى منزلة على ارادة يقين الوضوء بعيد لا شعار قوله فانه على يقين من وضوئه على ذلك فيكون الكبرى
ح بقوله الكرار ومن ذلك يظهر ان القول بان سبق حكما يتريقين الوضوء يمكن ان يصير قرينة للحمل عليه ايضا
بعيد سيما مع ان المعهود هو الشخص لا نوع يقين الوضوء الا ان يركب من نوع الخصوص وهو خلاف الظاهر
والحاصل انه لا يحس الاشكال في العموم في اليقين وكذلك لفظ الشك لانه تابع اليقين والمفهوم من الكلام ان
موضوعه واحد هذا واما كان من البديهيات الاولية عدم اجتماع اليقين والشك في شيء واحد بل كالظن
ايضا فلا يمكن حمل اللفظ على ظاهره فتعين عدم جواز نقض اليقين بالشك عدم جواز نقض حكم اليقين فاذا كان
حكم الوضوء في حال تيقنه وهو جواز الدخول في الصلوة مثلا لا يجوز نقضه بالشك في الوضوء ثم انك
اذا تاملت في فقه الحديث تعلم ان نظر الامام عليه السلام في تحقق النوم في الخارج ليس اقل من نظره الى
اثبات الطهارة وتوجيهه الى بان ما يتحقق النوم وغلبته باستيلائه على القلب والاذن دون العين فقط
بعيد لانه عليه السلام اعتبر اليقين في الامور الخارجية ايضا وان كان من اسباب الامور الشرعية نظير وجه القول
بتخصيص دلالة الحديث باستصحاب الاحكام الشرعية دون الخارجية لان ذلك انما هو شانهم عليهم السلام من
قبل حصول النوم في الخارج حصول الجفاف والرطوبة وامثال ذلك مما يتعلق بها الاحكام الشرعية واما ما
ذكره المحقق الخوانساري ره من ان الرواية لا تدل الا على ما ثبت استمراره الى غاية من جهة الشرع فمشكل وان
المراد من عدم نقض اليقين بالشك هو عدم النقض عند التعارض ومعنى التعارض هو ان يكون الشك موجبا
لليقين لو لا الشك فقد اجمع عليه الاستمرار في الجملة او ثبت الحكم على الاطلاق اذا الفرض ان الكلام ليس فيما
كان حقيقيا بوقت او ما اختص بشهر بان قال الشك لو فرض عدم مرور الزمان الذي هو حين ضرورة
عدم الحال الذي فرض مرور عنه هو كذلك طبعين البقاء ايضا لان عدم المرجح انما يكون عند القطع بان
جزءا من اجزاء علة الوجود لم يقع ومع عدم وقوعه عدم تحصيل اليقين بوجود المعلول لان بقاء المعلول انما
هو بقاء علة التامة وزوالها انما هو بعدمها وحاصل هذا الايراد هو استدلال الرد على ان علة الوجود في هذا
المقام هو علة البقاء الى ان حصول الشك بعد فظهر من فرض انتفاء الشك ان العلة الموجدة هو المتيقن
فلا يرد الاعتراض على الايراد بان انتفاء الشك انما يستلزم ثبوت اليقين لو ثبت ان علة الوجود في الان
الاول هي علة الوجود في الان الثاني ايضا كما ان انتفاء الشك في الصورة التي فرضها المستدل يوجب
اليقين بالحكم بسبب الاستمرار المنصوص عليه من الشارع كذلك فيما ذكره القوم انتفاء الشك يوجب اليقين
بالحكم لضرورة عدم الواسطة بين الشك واليقين الحكم السابق فان المراد هنا من الشك ما ينافي اليقين

السابق وهو اعم من الظن والقطع بانتفاء الحكم السابق ايضا ليس كلاما متينا حتى يبقى اذا انتفى الشك
فقد يثبت اليقين بالوجود وقد يثبت اليقين بالعدم بل الكلام انما هو في ثبوت الحكم السابق والشك
في زواله حيث لولاه لثبت الحكم السابق مع الفراغ عن انتفاء احتمال القطع بالعدم والحاصل ان المراد بالشك هنا
احتمال زوال الحكم السابق لا مجرد التردد بين الاحتمالين فاذا انتفى هذا الاحتمال لا يبقى الا اليقين السابق مع
ان ذلك يضر المستدل ايضا فان الشك فيما فرض على هذا التقدير اذا فرض انتفاؤه فلا يثبت استصحاب
الاحتمال المنتفي في ضمن القطع بعدم الحكم السابق لا بانفسها بل لا يبقى ان الشك قد يوجد بنفس الدخول في الوقت
الثاني وفرض عدمه انما هو بفرض عدم الوقت الثاني وحينئذ لا يثبت الا اليقين في الآن الاول فلم يجد مورد
الشك واليقين بخلاف ما ذكره المستدل فانه اذا فرض انتفاء الشك فيثبت اليقين بحكم من جهة نص الشارع على
الاستمرار لانا نقول مع ان هذا الفرض نادر الوقوع سيما في الاحكام الشرعية المفروض عدم ملاحظة اعتبارها
الآن الاول فلا عدم اعتبار لان الثاني غاية الامر حصول اليقين في الآن الاول لا يفيد الآن الاول فالقدر
المتحقق انما هو ثبوته في ظرف الخارج وانتفاء الشك يحصل مع ملاحظة عدم اعتبار ثانويته لان الثاني
ولا يحتاج الى اعتبار عدم كون الثاني حتى ينتقل الى الآن الاول ويفيد اليقين في الآن الاول واضح انه يوجد
فيما لو فرض فيما فرض المستدل ايضا ان يصير الآن المتأخر سببا للشك في ثبوت الاستمرار لا الشك عليه
الى غاية معينة هل هو ثابت فيه او يختص بالآنات المتقدمة عليه جزما فالحق والحاصل ان ما ذكره في معنى
في معنى الحديث انه لا ينقض اليقين المفروض في زمان الشك الذي لولا الشك لكان ثابتا بالشك وهو يوجب
بحوله الى استصحاب القوم ليس باولى من ان يقال المراد من الحديث لا ينقض حكم اليقين الثابت سابقا بسبب الشك
كما اشرنا اليه هذا اولى واظهر وهو المتبادر من الحديث واما قوله في جملة ما نقلنا عنه سابقا فلا يتضح
ثم جعل ليس الى القول بعدم الفرق بين الصورتين وان الفرق انما يتحقق بثبوت الاستمرار الى غاية وعدمه
كما اختاره اي كما قد يوجه الى التفصيل في الصورة الاولى والفرق بين الشك في كون الشيء مزيلا من افراد المزيل
مع العلم بكونه مميزا واضحة والشك في تعيين المميز للمزيل ولم يتعرض لبيان الفرق وسيجيء وامامه ذكره المحقق
السبزواري ره من الفرق بين الاقسام المذكورة في كلامه فيه ايضا لا يرجع الى محصل يذكر كما لا يذكر المصنف الصورة
ثم لم يتعرض لابطال الفرق في المثال الاول استمرار علاقة الزوجية مع الشك في موت الزوج واستمرار نجاسة البدن
والثوب مع الشك في الغسل ومثال الثاني استمرار الطهارة الى زمان الحدث مع الشك في كون المزيل حدثا
اذا حصل المزيل من جهة رفعا رعوا لا المزيل واستمرار نجاسة البدن والثوب الى زمان التطهير بالماء مع غسله بماء
السيل المشكوك في كونه ماء او مثال الثالث كل شيء يحصل الحال الذي غير حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف



انه حرام فان الحلال والحرام مبينان معلومان وافراد هما الواقعية ايضا معلومة متعينة في متن الواقع بحيث
انه لو علم انه مغصوب يبقى انه حرام ولو علم انه من المباحات الاصلية المجازة من دون تعدد يقال انه حلال
لكن بسبب الاختلاط والاشتباه الخارجيين الذين اوجبا تعذر المعرفة لا يعلم ان هذا الشخص الموجود الجزئي
الحال فرد من اي الصنفين ومتصف باي هما ومثال الرابع الشك في كون اسفل الراكب بالماء اذا وقع في
المحل مطهرا واقول ان دلالة الخبر على الاقسام الاربعة واختصاص الاختصاص في الصورة الاولى فان
كل ذلك من موارد نقض اليقين بالشك قوله ره انما حصل النقض باليقين بوجود ما يشك اه غير ان المتبادر
من الخبر ان موضوع النقض واليقين وموردهما شيء واحد فاليقين بوجود المزيل خلاف لم يرد على اليقين بالطهارة
لهما امران متغايران فالشك واليقين كلاهما لا بد ان يلاحظ بالنسبة الى الطهارة فزاد من لا يفرق بين الصورتين
انه وجود المزيل بعنوان اليقين لما كان يستتبع الشك بزوال الطهارة التي كانت يقينية فقد صدق في تواردهما
على موضوع واحد وهكذا غيره من الامثلة قوله ره فان الشك في تلك الصور كان حاصلا من قبل وانه غير
ان ما كان حاصلا من قبل هو الشك في كون هذا الشيء رافعا لنوع ذلك الحكم واما الشك في رفع الحكم الخاص
فانما حصل بتحقق الشك الحاصل من جهة يقين حصول هذا الشيء الخاص فان حصول ما هو مشكوك في كونه
من الرافعات مستلزم للشك في رفع هذا الحكم الخاص بحصول الخاص وهذا الشك لم يكن
من قبل فحصول ان اليقين انتقض بالشك لا باليقين وهذا ظاهر وما ذكره الظاهر ان العبارة التامة او الجزء الاخير
منها هو الشك المسبب عن هذا اليقين لا نفس اليقين وتجيز لا خوف وهي مذكورة في زيادات كتاب الطهارة
من التهذيب وهي طويلة وفي مواضع من الاستبصار ما يقرب من تجيز المتقدمة وتجيز لا خوف ايضا وهي مذكورة
في باب السهو في الثلث والاربع من الكافي عن احدهما عليهما السلام قال واذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد
احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا
يخلط احدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من
الحالات وما رواه الشيخ عن الصفار عن علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه روايا ما يدر عن اليوم الذي فيه
ضمن رمضان هل يصام ام لا فكتب عليه السلام اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية وما رواه الطائفة
المحلي في الجامع في باب من نسي او شك في شيء من افعال الوضوء عن الخصال عن ابيه عن سعد بن عبد الله
عن محمد بن عيسى اليقطيني عن القسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي
عبد الله عليه السلام في حديث امير المؤمنين عليه السلام من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض
اليقين وفي آخر الحديث وفي حديث الاربعمائة عن الباقر عليه السلام عن امير المؤمنين عليه السلام قال من كان على يقين فشك

فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وعن الصادق عليه السلام ايضا ان امير المؤمنين عليه السلام قال من كان على يقين فاصابه شك
فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ثم لا اصل هذا الخبر في غاية الوضوح ولا اعتبار على طريقة القدماء وان امكن
تصحيحه بزعم المتأخرين واعتمد عليه الكليني ره وذكر اكثر اجزائه متفرقة في ابواب الكافي كذا غيره من اكابر المحدثين
انتهى لا يخفى ان ما ذكره ره مع اعتضاده بما يؤيده من الاخبار الصحيحة ودليل العقل يجعله اقوى من الصحيح باصطلاح
المتأخرين بكثير الثالث الروايات الكثيرة الدالة على طهارة ما يشك في طهارته باجتماعها انها وان كانت واردة في موارد خاصة
لكن استقراءها والتأمل فيها يورث الظن القوي بان العلة في ترك الاحكام هو الاعتماد على اليقين السابق وهذا
ليس من القياس في شيء بل في كل من الروايات اشعار بالعلية ولو لم نقل باستقلالها في الدلالة فلا اقل من ان يصير
ظنا ضعيفا بها واذا اجتمع الظنون الضعيفة تقوى في غاية القوة ويصدق عليه انه ظن حصل من كلام الشارع
لا انه تزيد والاوهام ولعلها وان شئت جعلته من عموم ظن المجتهد الذي اثبتنا حجيته والفرق بينه وبين
الدليل الاول ان المعتمد في الاول الظن الحاصل بسبب وجود الحكم في الاول السابق وفي ما نحن فيه الظن الحاصل من
تلك الاخبار بان العمل على مقتضى اليقين السابق لازم وان لم يكن مظنونا في نفسه وبالجملة فرق بين ذين الدليلين
قول الصادق عليه السلام في موثقة عمار كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وقوله عليه السلام ايضا بطرق متعددة كل ماء طاهر
حتى تعلم انه قذر وصحيحة الجعفي ما على الاستحباب ظاهر اذا جعلنا المراد ان كل شيء او كل ماء يحكم بطهارته حتى
يحصل العلم باصابته ما يعلم انه نجس اياه مثل النفس في اصابة البول للثوب او الماء وهذا لا معنى ان اخذ من كل
الروايتين على ما نظير قوله عليه السلام كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام كما تقدم الكلام فيه فنقول على حمله على
الشبهة في الموضوع ان الاشياء او المياه بعضها متصف في الخارج بالنجاسة الواقعية التي يعلم ان ملاقي لبعض
بعضها غير متصف بها ولكن اشتبه حال فرد من الافراد ان من ايها فنقول ان الشيء المجهول الحال او الماء المجهول
يحكم بانه طاهر واقعا من حيث انه مجهول الحال وظاهرا من حيث هو هذا الفرد حتى يحصل العلم بانه من هذا
النجس وعلى حمله على الشبهة في الحكم الشرعي فنقول ان هذا الشيء المشتبه الحكم في انه نجس ام لا مثل العصير العنبي
بعد الغليان او الجسم الملاقي له هل حكم الشرعي بالخصوص الطهارة او النجاسة فهو طاهر حتى تعلم انه قذر وعلى
هذا الباب ما استدل بعضهم على عدم تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة بقوله عليه السلام كل شيء طاهر حتى تعلم انه
قذر وهذا المعنى اجود المعاني المستفادة من اللفظ وتوضيح المقام ان قوله عليه السلام كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر
يحتمل معاني ثلثة الاول كل شيء حقيقي من الاشياء علم طهارته سابقا بالكلية او انقلاب او شرعا فهو محكوم بطهارته حتى
يعلم انه صار قذرا بملاقاة ما يتنجس شرعا كما اذا شك هل ترشش البول في اصابته بالثوب والثاني كل شيء حقيقي
لم يعلم انه جزء هو من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة بسبب ملاقاة النجاسة ام من الاشياء الباقية

على طهارته

على طهارته فالحكم بكونه من الاشياء الباقية على الطهارة حتى يعلم انه من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة
كالثوب المشتبه بالثوب الطاهر وكان الكلام فيه اولى اشتبه الجزء الطاهر بالنجس بنجس اجنبي كالمذرة
المتولدة بين عذرة الانسان وعذرة البقر والشك كالمجهول الحكم بكليه وتخصيصه بالاحتمال الثاني كون حكمه
حكم الاعيان النجسة بالذات بكليها كالكلب والعذرة او حكم الاعيان الطاهرة بالذات بكليها كالغنم والظبي وذلك
مثل ابن آوى فهو طاهر حتى يعلم انه نجس وكذلك المعاني المشترك قوله عليه السلام كل ماء طاهر حتى يعلم انه قذر
والفرق بين المعنى الثالث والمعنيين الاولين ان لزوم اعتبار المفهوم الكلي في ذلك الشيء هنا اذ المهم المتلزم بتعلق
حكم الجزئي من حيث طرو جزئي بل من حيث انه كلي او فرد كلي نظير قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي
بخلاف الاولين وكذلك يعتبر هنا العلم بالنجاسة من حيث الثبوت من الدليل الشرعي على الوجه الكلي بخلاف الشيئين
لان العلم انما يحصل من الامور الخارجية كالبينة والقرائن فهذا من جملة الشبهة في الحكم والسابقان من جملة الشبهة
في الموضوع اذا عرفت هذا ظهر لك الفرق بين المعاني عرفت ان المعاني متغايرة متباينة لا يجوز ارادتها جميعا
في اطلاق واحد كما حققناه في اوائل الكتاب والقول بان كل شيء عام قابل لارادة الكلي والجزئي وكذلك العلم
يشمل العلم بالكلي والجزئي فيصح ارادة معنى عام يندرج الكل فيه لا يصح مع تفاوت اقسام الطهارة والقذارة
الاشياء وكذلك سبب العلم ولا ريب ان كلام المعصوم منزل على حسب حاجات المكلفين وقد يختلف موارد
الحاجات فقد يكون ان يراد بسبب موضع الحاجة ان كل شيء طاهر طاهر باليقين السابق حتى يعلم من الخارج ملاقاته
النجاسة وان كل شيء مشتبه بين امور طاهرة ونجسة فيحكم بانه من الاشياء الطاهرة حتى يعلم من الخارج انه من
الاشياء النجسة او ان كل شيء يحتمل ان يكون حكمه الشرعي الطهارة او النجاسة فيحكم انه طاهر حتى يعلم من جانب الشارع
ان حكمه النجاسة مع ان المعنى الثالث يساوق اصل البراءة وقد عرفت انه قد الطاهر بالنص والمعنى عن الدليل
بخلاف المعنيين الاولين والروايات ظاهرة في البناء على الطهارة من دون النص وهو يناسب المعنيين الاولين
لا المعنى الثالث لانه من المسائل الاجتهادية التي الحاجة الى البحث والنظر وادخال المعنيين الاولين في الثالث بان
يقال كل شيء مجهول الحال شرعا نجاسته سواء كان كالبول او الفارة او كالجسم الطاهر المشكوك الملاقاة للنجس
او كالمحل الذي المشتبه بين ما هو طاهر حتى يعلم من الشارع حكمه فيصير الكل من باب الجهل بالحكم الشرعي وذلك
ينافي شيء منها لعدم النص من الدليل في غاية البعد عن اللفظ والمعنى والحاصل ان الجهة التي بها الحكم الشرعي اما
جهة انه من حيث الخصوص او جهة انه من حيث اشتباه الحكم في الخصوص بعد وضوح حرف كل من المشتبهين
او جهة انه نجس مطلقا وكذلك العلم الذي يحصل بالحكم يختلف باختلاف الجهة التي لا ريب في ارادة كل منها من لفظ
يدل عليه فلا بد ان يحمل اللفظ على ما هو الظاهر ويشهد له ظاهر العموم هو العموم الافرادي وارادة الاشخاص لا الانواع

غير ظاهر في ارادة الكلي بل الجزئي بل الاصح الكلي فيرجع الى المعنيين الاولين والثاني الظاهر انه لا استدلال على
المعنى الثالث غير واضح سيما مع ملاحظة ان المتبادر من العلم هو اليقين الواقعي والغالب لا يحصل في الاحكام
لا الظن فان العلم بالحكم الشرعي غالبا انما هو من الادلة الظنية غاية الامر كونها واجبة العمل وهو لا يوجب العلم
الحقيقي ولذلك قال سيد المحقق في بيان حكم المجهول محصنا كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي لا حتى يعلم انه حرام مع ان
حمله على المعنى الثالث مع وروده قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وكذا على المعنى الاول مع ما ورد من
الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك يشير الى انه كيف يخالف ارادة المعنى الثاني فمن تاسيس كيف
الحل في قوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى وما يعلم المعنى الاول ويقرب المعنى الثاني ان
لفظ ان الظاهر تدور صغرى مشيرة والتي على الثبوت مناسبة لارادة ما ثبت قرارة بالوان لو بسبب او بسبب اذ لا
لا معنى لما حتى معنى لمجرد حصول الفزارة فيضل ان الشك انما هو في ان الشيء هو الطاهر او النجس لا في ان
الشيء يحصل له الفزارة ام لا وصاحب المقام ان ارادة معنى عام يشمل المعاني الثلثة لا يكون الا مع التجوز في كلمة
الى لا بالسبب الاستدلال والحمل على المعنى الثالث دون الاولين بعيد لفظا ومعنى وكذا ارادة المعنى
الاول دون الثاني وفهم هذا الى لم يحتاج الى تامل تام ثم نرجع الى ما كنا فيه ونقول ان اطلاق الرواية بالمعنى
الاول على الاستصحاب ظاهر وكذا على المعنيين الاخيرين ولكونها يرجعان الى استصحاب حال العقل وهو البراءة
الاصلية واما المعنى الاول فيمكن حمله عليه وعلى استصحاب حال الشرع اذا علم طهارته سابقا اخرى وعلى ما يجيء
عبد الله بن سنان الدال على طهارة الثوب الذي اعاره الذمي وعدم وجوب غسله لانه اعاره ظاهرا ولم
يستيقن نجاسته وقد مر صحيحة الاخرى في شيء الموضوع وما في معناها الى غير ذلك من الروايات السابعة
ان ثبت الاجماع على اعتباره في بعض المسائل كيقين الطهارة والشك في الحدث وعكسه ويقين طهارة الثوب
والجسد والشك في نجاستها وبناء الشاهد على ما شهد به ما لم يعلم رافعها والحكم ببقاء علاقة الزوجية
في المفقود وكذا المال وغزل نصيبه من الميراث وغير ذلك مما لا يحصى فيكون حجة كان علة حكمهم فيها هو
المعنى السابق فيجب العمل انما تحققت عليه اولا نراه اذا ثبت حجيته في بعض المسائل فلا قائل بالفصل
وارد عليه بان العلة لعلها كان في خصوص ما نص او اجماع او غير ذلك فدعوى العلية ممنوعة وكذا
دعوى الاجماع المركب اذ لعل انما تم لو ثبت ان علمهم انما كان من جهة الاستصحاب والانصاف ان
ملاحظة هذه الموارد الكثيرة يورث الظن القوي لو لم نقل بالعلم بان المناط هو الاستصحاب وبالجملة الادلة
التي ذكرناها سيما مع اجتماعها لا يبقى معها مجال الشك والريب في حجية الاستصحاب وجواز الاعتماد عليه
واصح الناظرين بالايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولا دليل على حجية هذا

الظن



الظن وانه لا يجوز اثبات المسائل الاصولية باخبار الاحاد وروايات بعضهم حصول الظن منها ايضا وقد عرفت
الجواب عن ادلة حرمة العمل بالظن في باب خبر الواحد واثبات حجية ظن المجتهد مع انك قد عرفت دلالة
الاخبار عليه ايضا بل الحق ان حجية الاخبار ايضا لا يثبت الا باثبات حجية ظن المجتهد كما بيناه ثمة واما ان المسائل
الاصولية لا يثبت بالظن فقد عرفت ان التحقيق خلافه ثمة ايضا واما انكار حصول الظن منه فهو مكابرة لا يليق
بالجواب مدفوع بعدم الاحتياج اليه نظرا الى الاخبار ايضا حجة القول بالحجية في نفس الحكم الشرعي دون
الامور الخارجية وهو دليل النافين من منع حجية مطلق الظن او نفي الظن ومنع وضع ذلك الاخبار فانه
لا يظهر شمول الامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه
الامور التي ليس لها شرعيا وان كان يمكن ان يصير منشاء الحكم شرعي بالعرض ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج
بها هكذا قرر الشيخ المحقق الحر الانصاري في حاشية خراج الوردي قال وهذا ما يليق ان الاستصحاب في الامور
الخارجية لا حجية له بل القول وجه ان اليقين والشك عام فمن سيما في رواية الخصال ويحتمل كون المراد
بان حكم الامور الخارجية منها اذا كان مستندها الاحكام الشرعية ثم مع ان عدم جواز نقض اليقين في كلام
عليه السلام كما يرجع في الطهارة عن الحدث والخبث الى ابقاء الطهارة بالمعنيين فيرجع الى عدم الجنابة وعدم
حصول النجس وعدم حصول ما يوجب الحدث ايضا كالنوم وغيره كما لا يخفى على من تامل في الروايات مثل
ما في صحيحة زرارة قلت ان رايت في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع
منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله
شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك الحديث بل في الحديث السابع الخ العاملي في كتاب
الفصول المهمة في اصول الائمة بعد ما ذكر فقرة من الاخبار التي ذكرنا قوله هذه الاحاديث لا تدل على حجية
الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي وانما تدل عليه في موضوعها تردد متعلقها تركيبه حدوث بعد الطهارة او طهارة
بعد الحدث او طلوع الصبح او غروب الشمس او تجدد هلال او كناح او زوالهما ونحو ذلك كما هو ظاهر من
احاديث المسائل وقد حققناه في الفوائد الطوسية قوله وقد ذكرنا حجية القول بالعكس وجوابه
ايضا وحجية القول بنفي الحجية في الحكم الشرعي اذا ثبت من الاجماع ان ثبوت الحكم في الان المتاخر يحتاج الى الدليل
ولو كان الاجماع ثابتا في الان المتاخر ايضا لما حصل هنا خلاف فالخلاف في مسئلة المتيمم الذي اصاب الماء في
اثناء الصلوة مثلا كاشف عن ان الاجماع لم ينعقد الا على وجوب المضي في الحال الاول وهو ما قبل رؤية
الماء والا لكان المخالف خارقا للاجماع واذا لم يثبت الاجماع والمفروض عدم دليل اخر على الاستصحاب فلا يثبت
الحكم السابق في الان المتاخر وفيه ان هذا الكلام يجري في غير ما ثبت الحكم من الاجماع ايضا اذ لو كان الدليل

على ثبوت الحكم في الآن الاول شاملا للآن المتأخر عومه فضلا استدلال بالعموم لا بالاستصحاب وان لم يكن
غير شمول الدليل على ثبوت الحكم في الآن المتأخر وهذا الدليل انما كان بناء على القول بحجية الاستصحاب
مطلقا لا التفصيل والحال انا لا نقول في صورة استصحاب حال الاجماع ان الاجماع موجود في الآن المتأخر ولا
نقول ايضا لا بد ان يكون المستند في الآن المتأخر ايضا اجماعا بل نقول ان الاجماع ايضا كالنص كاشف عن حكم
شارع اوجبت صدوره الحكم عن الشارع بثبوت الحكم ولم يقيد ثبوت الحكم بالآن الاول فان يكون الاجماع بشرط
الآن الاول وعدم انضمام الآن الاخر اليه وكان النص بل انما ثبت مطلق الحكم في الآن الاول وهو لا يفيد اختصاصه
به ثم لا نقول بان عدم حصول الرفع في الآن المتأخر هو حصول الرفع في الآن الاول لعدم الدليل على ذلك بل نقول ان
الظن حاصل ببقاء ما ثبت في الآن الاول فظن الذي ملاحظة اغلب الموارد فيتبع ذلك الظن ثم يكشف ذلك عن
كون مراد الشارع في اثبات الحكم هو اثباته مستمرا كما اشرنا سابقا ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ما ثبت بالاجماع
وغيره وبحجر التفصيل في الحكم الوضعي وغير الوضعي مع ظهور وضعه عنه بحيث لا يحتاج الى البيان فلا
مع جوابه عامر وبحجر القول بالحجية اذا كان استمرار الحكم ثابتا من الشرع الى غاية معينة ومن غيره فضلا عن
ما نقلناه من شرح الدروس وحاصله ان الدليل على الحجية فيما لو ثبت استمرار الحكم الى غاية معينة في الواقع يرد
اشتراط بالعلم بها اما ان اعرجها الاخبار الحاكمة بعدم جواز نقض اليقين بالشك والثاني انه لا يحصل الظن
بالامتثال الا باستصحاب الحصول اليقين بالغاية وذلك في الوجوب والتحريم وما يستلزمهما من الاحكام
الوضعية ظاهر واما في الاباحة وما يشابهها من الاحكام الوضعية فلان عدم اعتقاد اباحته يوجب عدم
امتثال امر الله تعالى فان الاعتقاد باستمرار واجب واجبا كان او مباحا او غيرهما ولعل نظره ره الى ان اشتغال
الذمة مستصحب بشغل الذمة اليقيني مستدعي لحصول البراءة اليقينية بالاجماع كما ادعاه بعضهم ورفع الامتثال
لا يحصل الا بالاستصحاب الى الغاية اليقينية فالمكلف بما اعرف نفس الحكم واجوا الى غاية ولا يحصل الامتثال الا بانا
معا فلا يرد عليه ما قيل ان هذا الدليل جار فيما اذا ثبت تحقق حكم في الواقع مع الشك في تحققه بعد انقضاء زمان
لا بد التحقق منه وهذا هو الذي اجرى القوم فيه الاستصحاب بتقريب ان الدليل للحكم يحتمل ان يراد منه وجود
الحكم في الزمان الذي يشك في وجود الحكم فيه وان يراد منه عدم وجوده فيه ولا يحصل اليقين بالبراءة الا
بالامتثال في زمان الشك ايضا فان الاتيان الى الغاية جزء المأمور به فلا يتم فرض عدم الاستصحاب لتقدم
نفي استصحابهم اثبت شغل الذمة الا بالحكم في الجملة ولا ما قيل ان تحصيل القطع او الظن بالامتثال انما يلزم مع
القطع او الظن بثبوت التكليف وفي زمان الشك ليس شيء منهما حاصلا لانا نقول لا حاجة الى دليل اخر
يدل على ثبوت التكليف في آن الشك بل التكليف الاول لما كان مركبا لا يحصل الامتثال به الا باتيان جميع اجزائه





سواء بقي التكليف اليقيني بالتكليف او الظن او الشك والحاصل ان الاستصحاب وان لم يكن فرض فحقيقة فيما نحن
فيه لا لكنه لا حاجة الى تحققه ولا التمسك به وذلك فلما اصل البراءة كما انه بالذات يقتضي رفع التكليف
حتى يثبت التكليف سواء اعتبر استصحابه ام لا فشغل الذمة ايضا يقتضي براءتها سواء اعتبر استصحابه
الاولى انا اكتفى ذلك بحصول الظن الامتثال مع ان المعتبر في رفع شغل الذمة اليقيني هو اليقين بالرفع بنا على كفاية الظن
الاجتهادي الذي هو بمنزلة اليقين فلو كان حصول الغاية الموصوفة المذكورة ظن معتبر لكفى في الامتثال و
هذا كلام سار في مطلق التكليف الثابت ولا اختصاص له بما استمرار الحكم بعدم قال في شرح الدروس بعد كلام
في هذا المقام والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع على شيء معين مثلا معلوم عندنا او ثبوت حكم الى غاية معلومة
عندنا فلا بد من الحكم بان دام تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا يكفي
الشك في وجوده ولا لما لزم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى ان يحصل العلم او الظن بوجود تلك الغاية المحلوة ولا
يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين في الواقع مع
في لحظة بين امور ويعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من جهة العلم بذلك الشيء مثلا او على ثبوت
حكم الى غاية معينة في الواقع مردودة عندنا بين اشياء ونعلم ايضا عدم اشتراط العلم بالعلم مثلا بوجوب الحكم بوجود
تلك الاشياء المردد فيها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء ايضا ولا يكفي الاتيان بشيء واحد
منها في سقوط التكليف وكذا حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم وسواء في ذلك كون ذلك الواجب
شيئا معينا في الواقع مجهولا عندنا او اشياء كذلك او غاية معينة في الواقع مجهولة عندنا او غايات كذلك وسواء
لم يتحقق قدر مشترك بين تلك الاشياء والغايات او بينها بالكلية واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نص
مثلا على ان الواجب الشيء الفلاني ونعلم اجمالا على ان ذلك الواجب شيء اخر او وجب بعض الامر الى وجوب
شيء ولا اخر الى وجوب شيء اخر ونعلم بالنص او الاجماع في الصورتين ان قوله ذينك الشيئين
معا سبب لاستحقاق العقاب في الظهر وجوب الاتيان بهما معا حتى يتحقق الامتثال بالظن الاكتفاء بواحد
منهما سواء اشتركا في امر او تباينا بالكلية وكذلك الحكم في ثبوت الحكم الى الغاية بقوله ره قال شرنا الى بعض هذا
المطالب قبل العشور على هذا الكلام في المبحث السابق واوردنا على ما نقلنا عن بعض كلما ترى في شرح الدروس
ما يرى تقييده ره كما يقول ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء فلاحظ وتامل
جيدا ولكن التمييز بين الموارد ومعرفة ما يجري فيه هذا الاستصحاب اعني لزوم العمل على مستقل الاشتغال
حتى يحصل اليقين بالبراءة وان المكلف به في المورد يدور بين امور هل هو احدها المعين عند الله المبهم عندنا
او المكلف به ان لا يزال يجري الاحتمالات فيكفي الاتيان بالبعض امر مبهم مشكل والحق ان اثبات الاول في

غاية الصعوبة وغاية الندرة وان لم نقل بامر غير محقق وكذا الكلام في الامر المستمر الى غاية معتبرة عند الله
مع عدم عندنا وقد ذكرنا بعض الامثلة في البحث السابق ونقول هنا ايضا لو استدل القائل بوجوب ثلثة
اجارف الاستنجاء بان حكم النجاسة مستمر الى حصول المطهر الشرعي بالاجماع ولم يتحقق المطهر الا بالثلثة نبقى
لم لا نسلم الاجماع على ان النجاسة ثابتة الى ان يحصل المطهر الشرعي بل انما نسلم على ان الصلوة لا تصح بدون الثلثة
لا مع حصول احد من اشياء ثلثة اما الغسل بالماء او التمسح بثلثة اجسام طاهرة او التمسح بطاهر طاهر فلا الاجماع ثبت
على وجوب شيء وهو احدها المعين عند الله المبهم عندنا نبقى الاجماع على ذلك ثم بلا ما يسم الاجماع على ان ترك
مجموع الثلثة موجب للعقاب وهكذا في كل ما يرد عليك فعليك بالاجتهاد في كل مورد خاص والعمل على مقتضاه
ثم ان ما ذكرناه عن المحقق الخوانساري ره هو ظاهر ما اختاره المحقق ره في اخر كلامه مرجحا ما اختاره ولا يجري الاستصحاب
مطلقا واستحسنه صاحب المعالم الا ان قال بعد رجوع عن القول بالاستصحاب فان اراد الرجوع عن القول بالاستصحاب
في جميع الموارد فحسن وان اراد انه رجوع عنه مطلقا كما هو ظاهر كلامه فهو غير صحيح لما ظهر لك انه ايضا استصحاب الحكم
في زمان الشك في الاستمرار وهذا بعض الاستصحاب واما هجر القول لا غير وجوابه فظهر مما ذكرنا فتدبر
وينبغي هنا التنبيه لامور **الاول** ان الاستصحاب يتبع الموضوع ويتكرر في مقدار تبعيته الامتداد ولا يعتبر
العلم به فلا بد من التامل في انه كلي او جزئي فقد يكون الموضوع اثبات حكم او لا مفهوما كليا موردا بين امور
وقد يكون جزئيا حقيقيا معينا وذلك يتفاوت الحال اذ قد يختلف افراد الكلي في تبعية الامتداد وعدمه
فالاستصحاب ح ينصرف الى ما فيه استعداد الامتداد وههنا لطيفة يحسن ان اذكرها عن باب التفريع على هذا
الاصل مما اطمئن الله به بريء كرمين الاسلام والصلاة بين برهان وهو ان بعض سادة الفضلاء الاذكياء من
اصحابنا ذكر في حكاية جرت بينه وبين احد من اهل الكتاب من اليهود او النصارى من انه يشك بان المسلمين
قائلون بنبوة نبينا نحن وهم متفقون على حقية نبوته في اول الامر فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان دينهم
انه اجابه بما هو المشهور من انا لا نم نبوة نبي لا يقول بنبوة محمد صلى الله عليه وآله الموسوي او عيسى الذي يقول به
اليهود والنصارى نحن لا نعتقد بل نعتقد موسى او عيسى الذي اخبر عن نبوة محمد صلى الله عليه وآله وصدقه
وهذا مضمون ما ذكره الرضا عليه السلام في جواب الجاثليق فانه قال له ترتد ما تقول في نبوة عيسى وكتابه هل تنكر
منها شيئا قال الرضا عليه السلام انا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته وما اقرت به الحواريون وكافر بنبوة كل
عيسى لم يقر بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وكتابه ولم يبشر به امته قال الفاضل فاجابني بان عيسى بن مريم المعهود
الذي لا يختلف على احد حاله وتخصه او لعيسى موسى بن عمران المعلوم الذي لا يشتبه حاله على احد من المسلمين وكذا
اهل الكتاب جاء بدين وارسله الله بنبيا وهذا القدر مسلم الطرفين ولا يتفاوت ثبوت رسالة هذا الشخص واتباع

بين

الدين بان موضوع الاستصحاب

فيه ان الاستصحاب يعمل في الموضوع

الدين بان موضوع الاستصحاب

الدين بان موضوع الاستصحاب

الدين بان موضوع الاستصحاب

وبطلان التحريم لان انتفاء الحرمة وعدمه بان لا اخر ما اخوذ في ماهية النسخ وهو يجتمع مع ورود الاستصحاب قلنا اما ما سمعت
من تخاصم اليهود في تصحيح النسخ وابطال قولهم في ابطال دعاه ما هو من باب المناقشة معهم في عدم تسليم
التحريم وابطال قولنا بنسخ النسخ والا فالتحقيق ان موسى وعيسى على نبينا وآله وعليهما السلام اخبرا بنبوة محمد صلى الله عليه
وآله وكتابه فانا نطق به لا ان نبوتهم مطلقة ونحن نبطلها النسخ فلما كان اليهود منكرا لنطق كتابهم ونبيهم بالنسخ
وتمسكوا بدوام دينهم او اطلاق النبوة وتمسكوا بالاستصحاب من باب المناقشة معنا وتمسكوا ببطلان النسخ
بناء عليه ايضا فخر بخاصمهم في هذا الفرض في تصحيح النسخ وهذا لا يضر ما وجدناه عليهم في تمسكهم بالاستصحاب
فان قيل الحكام شرع عيسى مثلا مطلقات والنسخ لم يتعلق بالاحكام قلنا اطلاق الاحكام مع انها اقترنت باشارة
عيسى برسول بعده اسمه احمد لا ينفعهم لاستلزامه وجوب قبول رسالته صلى الله عليه وآله ورد وهو قبوله فلا
معنى لاستصحاب احكامهم كما لا يخفى فافهم ذلك واغتنم **الثالث** قد عرفت ان الاستصحاب المصلح لا يتحقق
الا مع حصول الشك في رفع الحكم السابق فاعلم ان ذلك الشك انما يحصل بسبب حصول تغير ما في الموضوع
اما في وصف من اوصافه مثل الغلظ والكثرة في الماء القليل المتنجس اذا تصرم كرا او في سببه كالكر المتنجس بالنجاسة
اذا زال التغير من قبل نفسه او في حال من احواله كالانائين المشتبهين فان الاجتناب عن الاناء النجس في حال
العلم بركانه واجب وحصل الشك في الوجوب بسبب حصول الحالة بعد وقت الاشتباه واما مع تغير حقيقته فظاهر
انه لا مجال للاستصحاب وذلك مناط قولهم بان الاستحالة من المطهرات ودعاية يدل على ذلك بان النجس
او الحرام مثلا انما هو الكلب والعذرة مثلا لا الملح والرماد والتراب والرماد مثلا اذا انقلب الكلب في الملح
او العذرة بالرماد او التراب او الرماد وعن هذا القبيل استحالة الخمر خلا او خمرا او الماء النجس بولا الحيوان
ماكول اللحم وغير استحالة من وجهين الاول ان المناط في الحكم ان كان هو التسمية فاذا انقلب الخمر الخمر
خلا او خمرا او البول لبنا حتما يلزم طهارته ونجاسته وحرمته وحلته وان كان المناط تبدل الحقيقة والهيئة فالدليل عليه لم
ما ذا معيار تبدل الهيئة وحقيقة فقد تريهم يحكمون بطهارة الرماد دون الفحم وطهارة الخل بانقلابه خلا مع
الفرق بين الامرين بل تبدل العذرة بالفحم ليس باحق من تبدل الخمر بالخل وان الوسط غير تبدل الخمر او الخل
في ذلك ايضا عن مرين لا يكون منضبطا غالبا ويكون منضبطا غالبا ويكون ان يبقى المعيار هو تبدل الحقائق
عرفا لا محض تغير الاسماء وهذا ايضا مما كان مقتضى الحكم هو نفس الحقيقة كالعذرة والكلب فان علة الحرمة
والنجاسة في امثالهما من النجاسات عينا والمحرمات عينا هو ذاتها فمتى ثبوت الحكم بقاء الحقيقة ومع انتفاء
الحقيقة فلا حكم كما نرى الشارع الكلب نجس او حرام ما دام كلبا والعذرة نجس ما دامت عذرة فاذا استحالة
صيرورة منتفي الحكم والحق بعض الفقهاء النجس كالخشب المتنجس بالنجس للاطهرية وغير نظر فان من الظاهر ان

بطاهرة

بطاهرة الخشب مع لبس لا ترتشب لا نا نجسا بل لا ترجسم لا في نجاسته وهذا المعنى لم يزل والحاصل ان المحال لا يتحقق
عرفا كالعذرة والتراب والرماد لها الحكام مستقرة براسها سواء كانت متوافقة في الحكم او مخالفة واما ما هو في
صيرورة كالطحين المضطر او منضوجها كالحم المطبوخ والخبز ونحو ذلك فلا تبدل بذلك حقيقة عرفا كالا تبدل
حقيقة ايضا فاثبت تبدل حقيقة عرفا ينتفي غير حكم الاستصحاب لثبوت التعارض مع بين ما دل على حكم حقيقة
المحال البر وما يستحب من حكم المستحيل نحو ما دل على طهارة التراب او الرماد او الملح وجلية ايعارض
استصحاب النجاسة وسنبين ان الاستصحاب من حيث هو لا يعارض الدليل من حيث هو مع ان حصول الظن
بالبقاء في مثل ذلك مع ولا لزم الاصحار ايضا غير واضح اذ حكم اليقين انما كان ثابتا لليقين اخر والذي لا يجوز نقضه
بالشك هو الحكم المتعلق بالمتيقن السابق فقط ولم يتعلق بحالها حتى يحكم بعدم جواز نقضه كما اذا حصل الجزم بالاستصحاب
لو غير ثم حكم بانقطاع الاستصحاب غير وما حصل الجزم بعدم بقاء الاستصحاب غير وما حصل الشك غير فرجع
اليه ساوا لا لزم الاصل وما ذكرنا يعرف الكلام في الانتقال مثل انتقال دم الانسان الى بطن الفول والدم يموت
والبق ونحوها وان كان تبدل الحقيقة في غاية الخفاء سيما في اول معض هذه الحيوانات للدم وخصوصا في
العلق ولكن اطلاق دم الحيوان الغير ذي النفس على هذا الدم مع عدم تصور دم لا غلب هذه الاماكن في بطنها
من جهة الحس يوجب الحكم بالطهارة وفي الحقيقة يرجع الكلام في امثال ذلك الى وجود المعارض لاعدم امكان
جريان الاستصحاب ولذلك توقف بعض المتاخرين في افادة تغير الموضوع في ترك الدوام الاستصحاب
ما لم يكون تغير الموضوع قاطعا للاستصحاب **الرابع** ذكر بعض المتاخرين لعمل بالاستصحاب بعض
الشروط مثل ان لا يكون هناك دليل شرعي اخر يوجب انتفاء الحكم الثابت لا في الوقت الثاني ولا في الثاني ولا في
العمل بذلك الدليل اجماعا ومثل ان لا يعارضه استصحاب اخر اقول ان اراد من الدليل ما ثبت حجيته على
معارضه فلا اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب بل كل دليل عارضه دليل اقوى منه مرجح عليه ولا حجية
فيه ويقول على الدليل الراجح فلا معنى لذكر ذلك في شرائط الاستصحاب وان اراد من الدليل ما يقابل الاصل
فغير ان الاجماع على ذلك ان سلم في اصل البراءة واصل العدم فمعرفة الاستصحاب ثم الاولى ان يجعل
الثاني ثانيا ان مال المفقود في حكم المرتد يحصل العلم العادي بموته استصحابا لحال السابق مع ما ورد من الاخبار
المعتبرة بالتربص اربع سنين ثم التقسيم بين الورثة وعمل عليها جماعة من المحققين وكيف يدرك الاجماع
على ذلك وان اراد ان الاستصحاب من حيث انه استصحاب لا يعارض الدليل المطلق من حيث هو هو اجماعا
فلم وجه كما ان العام من حيث انه عام لا يعارض الخاص من حيث انه خاص والمفهوم من حيث انه مفهوم لا
يعارض المنطوق كذلك وذلك لا ينافي تقديمه على الدليل من حيث الاعتضاد الخارجي كما هو كذلك في العام المخصص

ثم ان اختيار كون الحكم مظنون البقاء في تعريف الاستصحاب خلاف معروف لجواز عدم الدليل المعارض فيحصل الظن مع الدليل
على خلافه فلا استصحاب وان لم نأخذ الظن في تعريفه فقولنا ان جعلناه حجة لا استصحاب هو الظن الحاصل
لعدم الدليل فاذا تحقق دليل زال الظن بالوهم فلا يبطل الاستدلال به والصحيح ان يقال عدم الدليل شرط لجواز
العمل به اذ ليس هذا ظن الفلاح وكون يريد عليه انه لا اختصاص له بالاستصحاب كما اشرنا سابقا وان جعلنا
مبناه هو عدم جواز نقض اليقين الا بيقين كما هو مدلول الاخبار فاذا شك دليل على رفع الحكم فان كان يقينيا
واعتبار اليقين غير تعيين رفع اليقين وهو مقتضى مدلول تلك الاخبار وكذا ان كان ظنيا وجب العمل وكذا لا
ان عدم اليقين بالخلاف شرط في العمل باليقين السابق وهذا ايضا يرجع الى اشتراط العمل باصل اليقين بعدم ما يوجب
بطلانه من يقين على خلافه او ظن اقوى منه ولا اختصاص له بالاستصحاب وان شئت توجيه الكلام على ما ذكرنا
فقال المراد ان الظن الاستمراري لا يقاوم الظن الاطلاقي على الوجه الاول وعدم جواز نقض اليقين الثابت بعدم الاخذ
لا يقاوم ما يدل على نقض ذلك اليقين بالخصوص فضعف الاستصحاب اما من جهة تركه انسي بالحكم كما استند
واما من جهة انه علم لشيء من عموم الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين الا بيقين ولا يقاوم ما دل على نقض مورده
بالخصوص وذلك لا ينافي جواز العمل في بعض موارد الدليل الناقض للحكم بالخصوص من جهة المرجحات الخارجية
كما اشرنا اليه وما ذكرنا يظهر حال الاشكال على عدم معارضة الاستصحاب للاخر ثم ان تعارض الاستصحابين فلا يكون في موضوع
واحد كما في تخلل الطروح فان استصحاب الطهارة الثابتة حال الغليان يقتضي طهارته واستصحاب عدم التركية يقتضي
كونه غير مستلزم للطهارة وقد يقرر بان الموت حتف الانف والموت بالتركية كلاهما حادثان في مرتبة واحدة
واصالة عدم المزيل يجري الى زمان الموت يقتضي الطهارة لا الى زمان مقارنة زمن الموت حتف الانف واصالة عدم
تحقق الموت حتف الانف الى زمان الموت يقتضي مقارنة التركية المستلزمة للطهارة فان ثبت مرجح لاحدهما
فهو والا فيتساقطان والتحقيق ان ما قطعنا انه هو في محل الشك ولا يبقى كلامنا على مقتضاه في غيره وكذلك
اذا حصل المرجح لاحدهما في محل الشك لا يتوجه الحكم لاخر في غيره فيمكن ان يقال في طهارة الماء المتغير بالنجاسة بعد زوال التغير
وكون الماء بعد زوال التغير مصداقا ايضا وما يرجع الى طهارة الملاقي وغير ذلك ومما يعارض به جواز
الصلاة مع استصحاب اشتغال الذمة بالصلاة والشك في تحقق الساتر الشرعي وقد يكون في موضوعين
مثل الموضع الطاهر الذي نثر عليه الثوب المغصوب من الغير ثم غسل في اناء الماء النجس فيحكم بطهارة الموضع جواز
التيمم والسجود عليه لا استصحاب طهارته السابقة ووجوب غسل الثوب فانه يعارض عدم جواز الصلاة فيه لا يقال ان الثوب
مع محكوم بنجاسته شرعا لاستصحاب وكل نجس لاقى مع الرطوبة ما يقبل النجاسة نجس لانا نقول الطهارة ايضا اجد للماء
محكوم بطهارته شرعا لاستصحاب فان كلية الكبرى ممنوعة واما المسلم في تنجيس النجس هو غير ما ثبت نجاسته من

لاستصحاب



الاستصحاب وكون المحل ما يقبل النجاسة مطلقا ايضا ممنوع ومن هذا الباب ايضا الصيد الواقع في الماء القليل بعد موته
لا يكون موته به واشتباه استناد الموت الى الماء او الى الجرح فيتعارض استصحاب طهارة الماء واستصحاب عدم حصول
التذكية اعني الموت بالمذكى الشرعي المستلزم لنجاسته ولا قرب هنا ايضا الى ما يعلق عليه ولادة الناقل لاحتمال
طهارة الماء وتنجسه كون يكون الحكم بطهارة الماء وحرمة الصيد واما نجاسة الصيد فيأتي في غير الكلام السابق في الجلد
المطروح وذلك يصير موجبا لمرجحية الماء ايضا مع سائر المرجحات واما الاصلين الثابتين في عنوان موضع
الشك في الشرع كثيرة فتحكم بجريان اجماع الاحرار وجبن وعدم الاخر بان اقرت على نفسها بما يجري عليها
والكم الزوج ونحو ذلك **فائدة** الاستقراء هو الحكم على الكلي بما وجد في الجزئيات وهو اما تام واما ناقص
اما الاول فهو ما وجد الحكم في جميع الجزئيات مثل ان يقال الجسم اما حيوان او نبات او جماد وكل منها متحيز فكل جسم
متحيز وهو الذي يسمونه بالقياس المقسم وهو يفيد اليقين ولا ريب في حجيته لكنه مما لا يكاد يوجد في الاحكام
الشرعية واما الثاني فهو ما ثبت الحكم في الاغلب وهو ما يفيد الظن الغالب ويتفاوت الظن فيه بتفاوت مراتب
الكثرة فربما يصير الظن مناطا للعمل واعتبر في الشرع كثيرة منها الحكم بسماع شهادة العدلين ومنها الحكم بان كل صلاة
واجبة لا يجوز ان يقع على الوجه الاكمل الا وقد وجدناه من افرادها وكذلك يحكم على الكلي بذلك ويترتب عليه استحباب
التوجه الى القبلة في الصلاة الا ان يجيء الاذان بالحكم الشرعي وقد ايضا مشروعا ان ظن المجتهد بحكم فليس ذلك
من باب القياس حتى يشمله الاخبار الواردة بالنهي عنه كما لا يخفى **فائدة** القياس في اللغة التقدير والمساواة كما يقال قست الارض بالقصبة
اي قدرتها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي وفي الاصطلاح اجراء حكم الاصل في الفرع لجامع بينهما وهو
عند ثبوت الحكم في الاصل وهي اما مستنبطة او منصوصة واما الاجتهاد فيجيء الكلام فيه واما الاول فذهب اصحابنا
كافة الى انه ليس من طرق الشرع لوجوه وبعض العامة جوزه العمل به وذهب الاخرون الى جوازه وربما يستدل
على الجواز بالايات والاخبار الدالة على حجية العمل بالظن وليس ذلك فيه من انما ظاهر في اصول الدين مع انا اذا اثبتنا
جواز العمل بالظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل فلا يتم الاستدلال به ايضا الدعوى بعد التسليم انما يسلم عدم الدليل
باب العمل الا في الاستدلال بالاخبار المتواترة على ما ادعاه جماعة من اصحابنا ورووا العامة عن النبي صلى الله عليه وآله
خاصة عن ائمتهم عليهم السلام منها ما نقل عن الشيخ الاوي وغيره عن جعفر بن الله عليه وآله انه قال ما جاءكم عني لا تعرفونه فاعرضوه على كتاب
وعترته السنة وعترته فاعرضوه على كتاب الله فما خالفه فلا تقبلوه وما رواه صاحب المحصول قال عليه السلام ستفترق امتي
على بضع وسبعين فرقة فرقة منها ناجية تفسد قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحلون الحرام واما
اخبار الخاصة فكثيرة منها ما لا حاجة الى نقلها وما يتلو الى بعض اخبارنا من عمل الامة بالقياس فهو لما من
باب التقية او المجادلة والى هي احسن او لتعليم اصحابهم طريق دفاع المخالفين كما لا يخفى على البصير بالحجج وقد

بحث القياس

وفي الوحيد
ان الشيعة ما اتى من رفع عنهم القياس لم ينزل الله به الا
ما لا على الجواح ظاهرا الا عوجاج فما لا على السبيل
قائلا غير تعجيل الحديث

وعن ابن الشوكاني في ايقاظ الاعتبار ان ما اخذ القياس الذي ما اخذ القياس
سيأتي قوم يقيسون الامور على اعداد وما اسس القياس

من المذهب بحيث لا يتخالجه شك وريبة فانه يرى عملها في جميع الاعصار ولا معاصر ينادونه في كتبهم لا يجوز
والفقيه يجوز مستند اياها الى الامام فنحن نثبت الحكم بالقياس كما في اصول دينا ومذهبنا الا بالاجماع
والضرورة والاخبار المتواترة ثم نقول ان الاصل في الاحكام الفقهية جواز العمل بالظن لا ترجيح العمل بالظن الا
ما ثبت الدليل فانه طريق لا يكاد يمكن انما مركما شرحناه مستوفا في مباحث الاخبار وبذلك يخلص عن الاشكال
في الدليل وجوب العمل بالخبر بالظن على قطعي مبني على لزوم تكليف ما لا يطاق وترجيح الاولاد والدليل
القطعي لا يقبل التخصيص فكيف يستثنى من ذلك القياس او نقول ان ما ذكروه من طرق استنباط العلة
في القياس مما لا يفيد الظن سيما بعد ملاحظة ما ورد في الاخبار وكلمات اصحابنا الاخبار من المنع عنه سيما
مع ملاحظة ان مبنى الشرائع على جميع المختلفات وتفريق المتفقات فقد يرى ان الشارع حكم باتحاد المنوي من
البول الجاسة الكلب والخنزير والشاة وباختلاف الابوال الجاسة والدم والبول وجمع في موجبات الوضوء
بين النوم والبول والغائط وحكم بجواز صوم العيد ووجوب سائر الصوم وندب الاحتقار وامر بقطع اليد السارق
دون الغاصب وامثال ذلك مما لا يعد ولا يحصى ومع ذلك فكيف يحصل الظن بعلة الحكم من دون تنصيص
الشارع العالم بالحكم الخفية والمصالح الكامنة سيما مع ملاحظة مثل قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا
عليهم طيبات احلت لهم وقوله تعالى حرمنا عليهم كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما
حملت ظهورهما الا ما اشتمل على ان عظم التحريم عصيانهم لا وصف ثابت في المذكورات وكذا نقصان ان مع
حصول الظن بكثير من الطرق التي ذكروها كابرة فالاولى الاعتماد على الجواب الاول واما الآيتان فلا تدلان
جواز القياس ولا فكان القياس مأمورا بالعقول بالفتح ولم يقل بها احد وايضا سلمنا ان علة الحكم قد تكون غائبة وقد
تكون فاعلية وقد تكون مادية فالقياس يرجع الى ملاحظة العلة الباعثة على التحريم وهو العصيان لا بالنسبة
الى حسن وقبح في نفس الفعل فيمكن ان يقال كون غير اليهود من الظالمين عليهم في حرمة الطيبات لاشتراكهم
في الظلم والعصيان احتجوا بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان العبور لغة المجاوزة والقياس عبور
عن حكم الاصل الى الفرع وفي هذا الاستدلال من العجب والتحكم ما لا يخفى على ذي بصيرة بل الظاهر من الاعتبار الاتعاظ
وان كان فيه ايضا مجاوزة وعبور من حال الغير الى حال نفسه سلمنا لكن سياق الآية يقتضي ذلك قال الله تعالى
يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فاذا اريد منه مجاوزة حاله الى حكم الخمر
الى النبيذ او من البر الى الذرة لكان في غاية البعد من الاستقامة ولا يليق ذلك باهل فضله عن عالم فضلا
عن الله تعالى ويقول لهم ان انتم الا تخرصون سلمنا مع انه تعالى لم يرد عليهم القياس وغيره مع منع عدم الرد لقوله تعالى
حكاية عن الرسل ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده ان كون ذلك استدلالا بالقياس

والخرايا او ما اختلط بعظم فالتحريم بعظمهم والانصار ترن





ممنوع بل يجوز ان يكون مرادهم ان النبي لا يمكن ان يكون بشرا لعدم قابلية البشر لهذا الوصف او ان ايثاركم علينا
في النبوة ترجيح بلا مرجح مع ان ذلك استدلال بالقياس في العقليات وقياس القياس في الاحكام الشرعية
التي هو محل النزاع بالعقليات يتضمن مصادرة لا يخفى اذ المنكر يكفر القياس في الجميع واحتجوا ايضا بعض
الاخبار الضعيفة والارسال وبجواز الصحابة شايعا من غير نكير وهو ممنوع بل نقل خلافه عن ابي بكر وعمر
بن عباس وغيرهم وبالجملة تطبيقه بطلانه عندنا من جهة مذهب اثنا عشر ثم يفيدنا من اطالة الكلام في هذا
الزام بالنقض والابرام وذكر شرائط القياس واقسامه واحكامه فلنكتف في هذا الباب بذكر مسئلتين الاولى
في حجية المنصوص العلة اعني ما استفيد علة الحكم من كلام الشارع قالا لما يستنبط من العقل سواء كان صريحا او ايما
مصطلحا بعض مقابلا لكقوله لعلة كذا او لاجل كذا او كان ظاهرا مثل كالنهي والامر كاسفيه ويمكن ان
يراد به المعنى الغالب الظاهر فيكون مقابلا لنحو النهي كما يظهر من بعض من يجيء ذكره وكالنهي بمحرم
واختلف الاصحاب في حجيته فنص المرتضى رحمه الله واكثر الاخرون وقال المحقق رحمه الله اذا نص الشارع على العلة وكان
ذلك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عداها من العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا و
لعل مراده بشاهد الحال ما يفيد القطع كما فهمه بعض المتأخرين ولكن عبارة الشرائع في بحث الصلوة في جلد
الميتة يشهد بانه يريد من شاهد الحال اعم مما يفيد الظن حيث جعل من افراد الماذون غيره حصولا لاذن الشاهد
الحال كما اذا كان هناك امارة تشهد بان المالك لا يكره واعترض في المدارك بان ذلك لا يكفي بل الجزم العلم الى
واما كلام العلامة فظيع فيه هذا الفيض بل الحق وقال ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجود علة في الفرع كان حجة
وان تعدا ان مراد المحقق من شاهد الحال الدال على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة كون المقام خاليا عما يبين
انتفاء شيء اخر في سببية الحكم فيرجع كلامه ايضا الى ما صرح به كلام العلامة وكيف كان فوجه حجية ما ذكره المحقق
فلان التعليل يصير بمنزلة كبرى كلية ينضم اليها صغرى وجدانية فيتج ان معنى قول الشارع حرمت
الخمر لانه مسكر ان الخمر حرام لانه مسكر وكل مسكر حرام فنقول ان النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فهو حرام واما وجه اطلاق
العلامة وهو ان المتبادر من التعليل هو ذلك فاعتبار القيد الذي ذكره المحقق لغو لخروج ما لم يكن على ظاهر التعليل
عن محل النزاع فلا ضرورة الى اخراجه بان ذلك ان قوله الشارع حرمت الخمر لانه مسكر معناه المتبادر لانه من افراد
المسكر ومن مصاديقه لا لانه هذا الفرد الخاص من المسكر وكذلك قوله حرمت الخمر لاسكاره المتبادر منه كاجل
الاسكار الحاصل في الخمر لا عين الاسكار لا لاجل الاسكار المختص بالخمر لا الاسكار الحاصل في غيره ويتوجه ذلك
ان القصر قد يكون للصفة وقد يكون للموصوف فاذا لاحظنا كون الخمر من افراد كليات متعددة كالمائع والمسكر
والحاصل من العنب فاذا اضفنا احد الكليات اليها انقلب بالاضافة مقصورة بحكم عليها من جهة كونها من افراد

ذلك الخمر دون غيره من الكليات بقي حرمت الخمر لاجل اسكاره لا لاجل مبعاته ولا لاجل كونه ماء العنب
وفي ربي مقصورية الحكم عليها من جهة تحقق ذلك الكلي في ضمن هذا الفرد لا الفرد الاخر فيبقى حرمت
الخمر لاجل الاسكار المختص بها لا لاجل مطلق الاسكار فلا بد ان يلاحظ ان المتبادر من اللفظ اي المعنيين
ولا نضاف ان المتبادر هو المعنى الاول والثاني في غاية البعد بل هو محض احتمال لا يلتفت اليه ومن
ذلك ظهر بطلان حجية المانعين ومعنى العلة كما يمكن ان يكون هي الاسكار في المثال المذكور فيحتمل ان
يكون هي اسكار الخمر بحيث يكون الاضافة الى الخمر معتبرة في العلة فان لم تقل بحصول القطع بذلك فلا ريب
في حصول الظن القوي والظن المستفاد من دلالة الالفاظ لا ريب في حجيته ولا اشكال في جواز العمل به
وليس الظن الحاصل منه اقص من سائر الظنون واعادة في المحقق وامثاله الى المزاعم على ما هو ظاهر كلامه
واعتبار شاهد الحال على سقوط اعتبار غيرها الخوف من الوقوع في القياس وانت خبير بان هذا ليس بقياس
بل هو مدلول كلام الشارع فهو في الحقيقة قضية كلية مستفادة من الشرع يندرج تحتها ما هو من افراده
على فرض تسليم تسميته قياسا فلا دليل على حرمته والحاصل ان الاجماع والضرورة لم يثبتا في حرمة العمل بهذا
القسم من القياس لو سلم كونه قياسا وكذلك الكلام في المسلمة الاتية لو جعلناها من القياس واما الاخبار
فلانها موقوفة على ثبوت الحقيقة الشرعية للفظ القياس في هذا القسم او ان مرادهم من الاخبار ما يشمل ذلك
ولم يثبت الحقيقة الشرعية فيه ولم يعلم ان مصطلح زمانهم ايضا ذلك والقدر المتيقن هو القياس المستنبط
سيما ومن المعلوم ان ردعهم عليهم السلام انما كان في العمل بما احدثوه وابتدعوه من قبل انفسهم من جهة عقولهم
القاصرة لقصر العقول عن البلوغ الى مصالح الاحكام الحقيقية ولم يتمسك بذلك فيما نحن فيه من جهة
الاعتماد على كلام الشارع غاية الامر التشكيك في الدخول وعدم الدخول فلم يثبت الحرمة واما الجواز فيمكن
اثباته لانه لو اجتمعت هموم ظن الجهتين او نقول ان النسبة بين ما دل على حرمة العمل بالقياس ووجوب العمل بالاخبار
الاخبار تعارض من وجه وذلك اقوى لاعتضاده بالاصل والشهرة وغيرهما ثم ان العلامة ره قال لا نزاع بين
الفريقين في ان العلة المستفادة من الشرع بعنوان الاستقلال واجب الاتباع يعني انا اذا علمنا ان علة حرمة
الخمر هو مطلق الاسكار مستقلا فلا نزاع في التعدي انما النزاع في ان معنى قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر
هل هو ذلك ام لا ولعل مراد صاحب المعالم بان السيد مع انه معترف بانه يعين العلية فهو من المانعين فلا
فعل العلامة ره لم يقف على احتجاجه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تثبت عن الرسول في الفعل او عن
المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما اعتبار العلة دون الاخر مع ثبوتها فيه
وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يعرض الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقد يكون

دون

دون قدر قال وهذا جاب في الرواية معروف ولهذا جاز ان يعطى على وجه الاحسان تقييد دون تقييد
ودرهم دون درهم وفي حال دون حال وان كان فيما لم يعلم الوجه الذي فعلنا بعينه الى اخر ما ذكره ثم
قال وهذا يدل على كون النزاع في المعنى ظاهرة يعني ان النزاع في افادة العلة تعدي الحكم لا في مجرد ان اللفظ هل
يجعل العلة ام لا اقول وحاصل كلام السيد على ما فهمه بعض المحققين ايضا هو ما ذكرناه في حجة المانعين من انه
يمكن ان يكون العلة ما عتبر واعتبر الى الحكم في المحل الخاص المطلقة اذ يكون تلك العلة مصلحة للحكم في خصوص
المحل لا غير سلمنا لكن يرجع النزاع مع السيد الى ان الشيئين يقولون يستفاد العلية من قول لانه مسكر ولكن المراد
من العلة هو العلة التامة العلة العينية المختصة بالمحل والسيد ايضا يقول بستفاد العلية منه ولكن المراد منها
ترجع النزاع الى تفسير معنى العلة كما انه على ما ذكر العلامة ره يرجع النزاع الى تفسير قول الشارع لانه مسكر فلانه ان
العلة المستفادة قد تكون من جملة العلل الفاعلية وقد تكون من جملة العلل الغائية وقد تكون غيرها وكلها
داخلة في الحجية ووجوه المصالح الخاصة في نفس الشيء الواجب او الحرام من الاسباب التي تشبه ان تكون
من العلل المادية فقول الشارع اذا وجدت طعم الدم فتوضأ يدل على ان الخمر مثلا وجوب الوضوء هو الدم
وكذا غيره من الموجبات وكذا اذا قمت الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم يدل على ان الصلوة علة غائية والمراد بالعلة
هنا هو السبب والمانع من عقود الاسباب وكذلك يحرم الخمر لانه مسكر يدل على ان العلة في الخمر هو جهة السكر
الحاصلة من الخمر من جهة الاسكار ويكون اذ راجع تحت العلة الغائية يعني لتحصيل بالسكر كما يكون اذ راجع تحت
المادية وكذلك ماء البئر واسع لا يضره شيء الى ان لزيادة يدل على ان تلك العلة المادية تقتضي عدم التنجس بالملاقاة
فالمراد بظهر الله وجه التعبدي وطي يتصرف في كل موضع فانه تعبدي في الاداب من المخاطب بالوضوء والصلوة هو
شفاعا الى غيره اذا حصل غير العلة وفي الثالث من الخمر الى كل مسكر وفي الرابع من البئر الى ماء الحمام و
غيره وهكذا ثم ان العلة قد تكون علة لنفس الحكم من حيث هو فلا يتخلف عنها ابدا وجدت ولا يثبت بدونها
ابدا وقد تكون علة لتشريع عبادة وتاسيس اساس وبعبارة اخرى تؤسس اساس وتشريع عبادة كالاجل
حصول مصلحة وذلك لا يستلزم تلازم العلة مع جميع افراد تلك العبادة والاساس كما ان سور البلد يحاط عليه
لاجل دفع ما عسى ان يسخر ساخ وان لم يسخر السوء في الغالب ومن هذا القبيل تعليل غسل الجمعة برفع الروائح
الابدانية وتسمين العرق لاجل عدم اختلاط الدماء فذلك لا ينافي عدم الوجه في تركها اذا انتفى العلة في المصلحة
كما لا ينافي رجحان شيء اخر وبعد ذلك من عسل البدن والتنظيف وغيره من غير جعله عبادة شرعية تأمل
لعرفت العلة طرق مقررة عند الفقهاء بين مضبوطة في مظانها وحاصل الكلام فيه ان العلة اما تستفاد من جهة
الشارع من اجماع بسيط او مركب او كتاب او سنة او من جهة غيره اما الاول فاما تستفاد من الاجماع فكثير مثل ان

التعرف من قوله تعالى اغسل ثوبك من البول فالبول كالخمر الى وجوب غسل البدن ولا ازالة عن الميتة والماكول لا يطهر
وغيرها انما هو لاجل استفادة ان وجوب غسل الثوب هي النجاسة ودليله الاجماع فيجب الاحتراز عنه
في كل ما يشترط فيه الطهارة ولا يجاوز المحسوب من الملاقي واما الكتاب والسنة فانما يستفاد العلية منهما بصريح اللفظ
الدال عليها بالوضع او بسبب التنبيه والايماء المحسوب من الالتزامية وكل منهما مراتب مختلفة في الوضوح
والخفاء اما الاول فكقوله لعلة كذا او كجعل كذا او لا تركذا او كي يكون كذا او اذن يكون كذا ونحو ذلك ودونها
في الظهور اللام والباء وان كانت هذه ايضا ظاهرة واما الثاني اعني دلالة التنبيه والايماء فنحن مرلا نشار
اليه في مباحث المفاهيم ونقول هنا ايضا ان الضابط فيه كل اقتران بوصف لو لم يكن هو او نظيره للعلية
لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كقوله صلى الله عليه وآله للاعرابي الذي قال واقعت اهلي في
نهار رمضان اعتق رقبة فان السؤال عن مثل عليه السلام يقتضي الجواب المطابق فجوابه عليه السلام لابد ان يكون
لحصول غرضه فكان عليه السلام قال اذا واقعت فكفر وكان هذا اللفظ دال على التعليل فحكمه تقديره وان كان
دونه في الظهور كي لحصول الاحتمال البعيد لعدم تحصيل الجواب كما اذا قال العبد لمولاه الشمس فقال المولى
اسقني ماء ولكن هذا الاحتمال في مثل ما نحن فيه لا يلتفت اليه قيل وهذا القسم قد يصير قطعيا فان اراد اعلم
من علية بعض الاوصاف فحذف وعلل بالباقي سمي تنقيح المناط القطعي وهذا هو مراد المحقق في المعتبر حيث
حكم بحجية تنقيح المناط القطعي كما اذا قال له عليه السلام صليت مع النجاسة فيقول اعد صلوتك فان علم منه ان علة الاعادة
هي نجاسة البدن او الثوب ولا مدخلية لخصوص المصلي او الصلوة وكذا لا مدخل في الاعرابية اذ الظرف ولا
حكم ما في الشرع واحد وكذا كون الفعل اهلا فان الزنا اجدر وامرأة الحنفية وقالوا لا مدخلية لكون رقبة ايضا
فيكون الاكل مثلا من المضطرات ايضا كذلك اقول ان ثبت انحصار العلة من القاطع الخارجي كالاجماع فذلك
غير ولكنه خارج عما نحن فيه ولا يدرج الكلام في ذلك الى السبر والتقسيم ويجب ان لا يفيد القطع ولا يجوز
الاعتماد عليه مع ان الحكم بالاولوية لزعم العقل في صورة الزنا كم وستعرف الكلام في تحقيق ما هو المعتبر
في القياس من طريق الاولوية فغاية الامر ان يحكم العقل بان الزنا اجدر واولى بالانتقام لكنه هل هو في الاولوية
او في الرياء او القتل او الرجم او الكفارة فهي عنها فيحتاج تعيينها الى دليل فالتحقيق ان دلالة التنبيه مبنية
على الاستفادة من اللفظ من باب الالتزام ويجب عن الاستفادة تثبت ما ثبت مثبت سائر الدلالات اللفظية
وليس ذلك من جهة تنقيح المناط اعني الغاء الفارق واثبات الجامع به كما ستنبه اليه ومن امثلة التنبيه انه عليه السلام
سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا يبس قالوا نعم فقال فلا اذن فاقتران الحكم عن نوعه عليه السلام
فلا بالنقصان يشعر على ان علة منع البيع هو النقصان واعلم ان في هذا المثال قد اجتمع التنقيح والتنبيه لكان الغاء





الفارق والاضافة لاستفادة العلية بل وفيهما ايضا ومن امثلته ان يعرف بان حكمين بوصفين مثل الراجل سهم و
الفارس سهمان وكذلك ذكر الوصف المناسب وهو في الاصطلاح وصف خاص منضبط يحصل من ترتب الحكم
عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مفسدة مثل تولد عقيب لا يقتضي القاضي وهو
غضبان ومثل اكرم العلماء واهن الجهال فيغلب في الظن من المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار واما مثال التنقيح
فهو ما رواه الحميري عن كتاب سؤالات الحميري فانه قالت لرسول الله عليه وآله ان ابي ادركته الوفاة وعليه في بعض
الحج فان حججت عنه ايجزيه ذلك فقال النبي صلى الله عليه وآله ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يجزيك
قالت نعم قال فدين الله احق ان يقضى فانها سالته عن دين الله فذكر في نظيره وهو دين الناس فنبه على
التعليل براي كونه علة للنفع ولا لزم العبث فيفهم منه ان نظيره وهو دين الله ايضا علة للنفع والمعلوم
بالاستفادة من غير الشرع على وجوه منها الدوران وهو لا يستلزم في الوجود والعدم وسمي الاول بالطرد والثاني
العكس وقد يكون في محل واحد كاسكار الخمر فان الحرمة دائرة معه وجودا وعدما فقيل حصول السكر حلال وبعد
انقلاب الخمر خلا حلال وفي حال الاسكار حرام وقد يكون في محلين ككون التين كيلا حرم شرعا فاضل فيه الفاضل
حلال في الثياب دون الحنطة والشعير مثلا والاول اقوى لكونه اقل احتمالا من الثاني واختلفوا فيه ولا كثر
على المنع لان بعض الدورانات لا يفيد علية كدوران الحر والحدود والعلة والمعلول المتساويين والمعلولين
المتساويين لعلة واحدة والحركة والزمان ونحو ذلك فلا يفيد اصلا بيان اللازمين لا اقتضاء ان كان من جهة
لا يمكن الخلف وان كان من جهة خصوص محل مناص فلم يستغن من الدوران ولا انصاف ان حصول الظن بكثير
منها ضروري كان العلة وصفا مناسبا لا يمكن انكاره بل قد يوجب افادة القطع كما في التجربيات ولكنه ليس ذلك من
جهة الدوران من حيث هو ومنها السبر والتقسيم وهو عبارة عن حصر اوصاف ادرك بالاستقراء الانحصار فيها
وسلب العلية عن كل واحد منها الا المدرك وهو ايضا قد يفيد القطع اذا تمت الدلائل القاطع لحصار الاوصاف
في الحدود وثبت بالقاطع سلب العلية عن غير واحد منها وهو في العقليات كثير لكنه في الشرعيات لا يكاد
يوجد وكيف كان فالكلام في افادته الظن بالعلية في الشرعيات واحتج المثبت بان الاحكام لما كانت في الغالب
معللة بعلل ظاهرة ولم يظهر فيما نحن فيه بعد البحث والتامل سوى الاوصاف المذكورة وانتفى العلية عن كل واحد سوى
الوصف المدرك فيغلب الظن بتعليل الحكم به واحتج النافون وهم الاكثرون بجواز الاستناد عن العلة لا لزم
وجب التعليل لزم التسلسل فان الحكم بعلية العلة يحتاج الى علة وهكذا علية تلك العلة وهلم جرا سلمنا لكن يجوز
ان يكون العلة جزئي امر وجودي او مايتركب من بعضها مثل وصفين منها او ثلثة او يجوز عليها سلمنا لكن يجوز كون
الحكم موقوفا على شرط موجود في الاصل مفقود في الفرع او ثبوت مانع في الفرع والتحقيق ان هذه الاحتمالات

مع القطع لا الظن وكالاكثر لا حجة في العلل بهذا الظن بل قام الدليل والضرورة على بطلانه ثم انهم ذكروا ان الحكم
حكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون بالغاء الفارق فيبقى لا فرق بين الاصل والفرع كالاكل اكلا
وكالقتل لا ثانيا ولا في الحكم وهذا الذي يسميه الخصم استرسالا وسماه الغزالي تنقيح المناط وهو ان يبقى
هذا الحكم لا بد له من مناط وهو اما القدر المشترك بين الاصل والفرع او القدر الذي امتاز به الاصل من
الفرع والثاني باطل لان الفارق ملغى فثبت ان المشترك هو العلة وهو متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم
فيه وانت خبير بان هذا ايضا يرجع الى السبر والتقسيم ويرد عليه ما يرد عليه ويفرض حصول القطع في الكل
انما يكون من جهة امور ربما وجد كما اشرنا سابقا ومنها تخريج المناط ووجه تسميته انه ابداء مناط الحكم وحاصله
تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من دون نص او غيره كالاسكار لتحريم الخمر فانه
مناسب لشرع التحريم وكالقتل العمد العدوان فانه مناسب لشرع القصاص ويسمى مناسبة ولطائف انها لا
بالنظر اليه يخال انه علة اي يظن واما تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد في وجود العلة المعلومة
عليها بنص او استنباط في الفرع **المسئلة الثانية** القياس بطريق الاولى وهو كما كان اقتضاء الجامع ضم
الحكم بالفرع اقوى واكمل منه في الاصل ويظهر من بعضهم انه هو القياس الجلي كما يستفاد من المعالم والظ
انه اعم منه ومن جهة كما يظهر من تعريف الاكثرين للقياس الجلي بانه ما كان الفارق بين اصله وفرعه مقطوعا
بغير اي منفي تأثيره سواء كانت العلة الجامعة بينهما منصوصة ولو بالالتزام كالحاق تحريم ضرب الوالدين
بتحريم التأفيف لما علم كون الاذى عينا او غيره منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب عند
العتق يعني اذا اعتق احد الشريكين نصيبه حيث عرفنا انه لا فارق بينهما الا الانوثة في الاصل والاذوثة
في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في العتق خاصة وانما الخفي هو ما لا يكون نفي تأثير الفارق بين
الاصل والفرع مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وانت خبير بان هذا التعريف الجلي يشمل ما يكون
العلة في الفرع اضعف او مساويا ايضا ثم ان دعوى كون ما كان الجامع في الفرع اقوى مما يحصل العلم
العلم الشرعي بسبب العلم بعدم تأثير الفارق غير مطلقا محل تأمل واضح لانه اذا كانت العلة مستفادة من نص
النص من وجوه الاستنباط فاذا لم يعتمد عليه في الاصل ولم يحصل الاطمئنان بالعلية فكيف يكتفي بوجودها
في الفرع وان كان اقوى مع انه كيف يحصل العلم بعدم تأثير الفارق بمجرد كون العلة اكثر في الفرع الا ان يقال
المراد نفي تأثير الفارق من جميع الوجوه الا من جهة خصوصية المادة وفيها كان الوصول المناسب في
الفرع اكثر يبقى هذا الاحتمال ايضا فان الايذاء اذا كان علة لتحريم التأفيف فالقول بانه لعلية كان لخصوصية
الايذاء الحاصل بالتأفيف مناسبة للتحريم لم يكن حاصلا في الضرب باطل لان احتمال مدخلية الخصوصية انما هو

لاحتمال



لاحتمال ان يكون للمادة مدخلية في التحريم ومناسبة الحكم بالتحريم لم يكن لمادة ايذاء الضرب وهو معلوم الانتفاء
فالحاصل ان القياس يجتمع اذا حصل الظن بالعلية في مورد الحكم ولو من غير جهة النص وفرض انحصار المانع من
حصول الظن بالعلية مطلقا في احتمال مدخلية المادة واذا انتفى هذا الاحتمال بسبب الاولوية فيصير العلة مستقلة
وهذا هو الباعث لبعض اصحابنا على القول بانه انما تعلم حصول الظن بالعلية لا يثبت جواز الالغاء به مطلقا
الا بدليل من القطع او الظن الذي لم يدل دليل على بطلانه كالخصوص العلة فلا بد من اثبات علية الحكم في الاصل
في المجلة ثم ابطال تأثير الفارق بينه وبين الفرع بحيث يصير العلة قطعية في نفس الامر او قطعية الحل ثم الحمل
عليه ولا دليل على جواز الحمل عليه وان كان عليه في الفرع الظن وكل واحد من الجملة الحق يجتمع القياس بطريق الاولى
اما من جهة عدم كون العلة في الفرع اكمل وان كان استنباط العلة من مثل الرد وان والتزديد فلا دليل على حجية هذا
واما من جهة الاجماع على كون الوصف علة كالمستقلة او بغيره مما يفيد القطع فلا حاجة في الحجية الى الاكثرية في الفرع واما من
جهة النص بالعلية في الاصل بان يفهم منه كونها علة مستقلة فلا حاجة في الحجية ايضا الى كونها في الفرع اكمل كما
افاده المص وهو العلة وكل ما كان من قبيل دلالة التنبيه واما من جهة ان المستفاد من المص هو العلية في المجلة بمعنى
انا نفهم منه ان العلة مع الخصوصية منشأ للحكم وينبغي ان الخصوصية مدخلية ام لا ولم يكن تأمل في استقلال العلة
الا من جهة الخصوصية واحتمال مدخلية الاصل في علية العلة لاجل مناسبة بينها وبين العلة يقوى ويرجح فيكون
بقي ان الاكثرية في الفرع تنفي هذا الاحتمال فانه يقال ما يتصور اثر مناسبة العلة للحكم في الاصل فيبقى الفارق
راسا على الفرض ومن ذلك يعلم ان مراد هم من القطع بانتفاء الفارق وان رجع ذلك تحت القياس الجلي هو
ان الخصوصية لا مدخلية لها جزما فظهر من جميع ما ذكرنا انه لا يجوز الاعتماد على مجرد اكثرية العلة في الفرع بل انما يجوز
العمل به اذا كان في النص تنبيه على العلية وانتقال من الاصل الى الفرع وهذا هو المعبر عنه بالمفهوم الموافق
وذكر والمراد منه قوله تعالى ولا تقل لهما اف ومنها قوله تعالى من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك الاية وهو
الذي يقولون ان تنبيه بالادنى على الاعلى او بالاعلى على الادنى اي بالتأفيف على الضرب مثلا او بالقنطار على
الدينار كما ان شئت فاقتصر على التنبيه بالادنى على الاعلى بان يحصل الادنى عبارة عن اقل مناسبة لترتب الحكم
عليه والاعلى عن الاكثر مناسبة فان التأفيف اقل مناسبة بالنظر الى الضرب والذرة بالنظر الى القنطار
اقل مناسبة بالنظر الى الدينار وانه اقل مناسبة يعرف منها مما ذكر ولذلك كان الحكم في المسكوت اولى والاصل
مدخلية المناسبة تفصيلا في ان دلالة هذه الايات على الاعلى هل هي من باب القياس الجلي او المفهوم او المنطوق
فقيل انه من باب القياس وهو ظاهر العلامة في التهذيب حيث قال يكون قول منع الضرب بالقياس عن التأفيف
والاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجوده في الفرع كان حجة وكذا فيما نحن فيه تحريم الضرب على

نعم يعمل استنباطا في ذلك ضرب الوالدين
ومنها قوله تعالى

عن تحريم التأفيف وقال في موضع آخر بعد ذلك اما اذا نص على العلة ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فان الحكم يثبت في
الفرع اذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله وهو باطل ولا يمكن ان يكون ما نص الشارع عليه مختصا بمحل الوفاق
ولا لم يكن العلة تامة وقياس الضرب على التأفيف ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى انتهى وظاهر كلامه
ان رجحان كون العلة في الفرع اقوى وان لم يثبت العلية بالقاطع من اجماع او نص صريح او تنبيه وهو مشكل
لظهور كونه قياسا وان رجحت ما دل على حجيته من الاخبار وان لم يسلم ثبوت الاجماع والضرورة بسبب
مع ورود الاخبار في خصوص ما كان الفرع اقوى ايضا مثل ما رواه الصدوق في باب الزيادة عن ابان
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع
اثنتين قال عشرون قلت قطع ثلاثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا
فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنرويه ونقول
ان الذي قاله شيطان فقال صلى الله عليه وآله يا ابان هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله ان المرأة تقاس بالرجل
الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المرأة الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين
وما روي من قولهم عليهم السلام لابي حنيفة لو كان الدين يؤخذ بالقياس لوجب على الحائض ان تقضي الصلاة لانها
افضل من الصوم وبالجملة ظاهر كلام العلامة هذا وكثير من استدلالاته واستدلال غيره من فقهائنا
رحمهم الله في كثير من المواضع ينادي عن حمل قولهم على ما لو كان في دليل الاصل تنبيه على العلية او نص او اجماع وكانت
لما احتاج الى الاعتماد على الاولوية والذي يظهر منهم الاعتماد عليه مجرد الاولوية مع ان كثيرا من تلك المواضع اما
ثبت الحكم في الاصل بالاجماع او بالاجماع دليل آخر وليس من الادلة الظنية التي يستفاد منها العلية بالتنصيص او
بالتنبيه او ثبت بالكتاب والسنة لكن ليس فيهما تنصيص ولا تنبيه بالعلية فمثل ما هم يستدلون في مسئلة كون
الزنا بذات البعل محرما ابديا بالاولوية بالنسبة الى تزويجها مع انهم يستدلون في كون تزويجها ايضا محرما ايضا
بالاولوية بالنسبة الى تزويجها في العدة الرجعية الثابت تحريمها بالنص فابن النص على العلية في الاصل او
التنبيه عليها مع انه لو استدل في كون التزويج بها محرما ابديا بالنص مثل موثقة ادم بن الحر قال قال ابو عبد الله
عليه السلام التي تتزوج ولها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان ابدا فقوله لم يستفد من الحديث بعنوان القطع ولا
الظن ان العلة هو هتك حرمة الزوج والدخول في حمى حريم المتزوج حتى يقال ان الزوجة في الحريم وهتك
العرض في جانب الزنا اقوى واكد مع انه لو سلم ذلك فمنع كونها غير اقوى بل التزويج يعد داخلا في الاعراض عن
الاعتناء بشأن التزويج وهذا كلام وقع في البين بتقريب ان ظاهر كلام العلامة ان مراده ليس بيان تفريع
محض غير التأفيف وانما المراد بل مراده حكم جواز قياس ما كان العلة في الفرع اقوى سواء ورد باصله نص ام لا

فيرجح



فيرجح لو ما كنا غير من خلافهم في تفريع ايذاء التأفيف وانما المراد على القياس الجلي او المفهوم او المنطوق فالذي
يقول بانه من باب القياس الجلي لا بد ان يقول بحصول من ملاحظة الفرع ان الفارق الذي يتصور من جانب
الاصل وهو الخصوصية ملغى لان الفرع اشد مناسبة للحكم من الاصل من هذين الجهتين والذي يقول بانه
من باب المفهوم الموافق يقول انه دلالة التزامية للفظ ويسمونه بفحوى الخطاب ولحن الخطاب والذي يقول
انه منطوق يقول المراد المنع عن التأفيف في العرف حيث يفرق المنع من الاذية المتادر فكذلك مثل قولهم عليهم السلام
لا تحقر ذرة حقيقة في المنع عن العطاء مطلقا وهكذا واحتج القائل بانه ليس من باب القياس بانا نقطع
بالغاء الخصوصية في المعنى من غير توقف على استخراج القياس المصطلح واجيب بان المتوقف على استخراجه
هو اجتماع الشرائط لا الجلي فانه ربما يفرق كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى فطنة واجتهاد اقول بعد ما
عرفت ما ذكرنا في القياس الجلي يظهر لك بطلان هذا الاطلاق في كلام المجيب لكان يريد بالجلي هذا القسم
الخاص منه واحتج القائل بانه من باب القياس انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب الموجب للحكم الجامع
بينهما وعن كونه اكثر في الفرع لما حكم به وهو معنى القياس واجيب بانه لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون
قياسا بل لكونه شرطا في كلية الملفوظ على حكم المفهوم يعني ان الانتقال الى الفرع بواسطة ملاحظة المعنى
المناسب ليس من باب القياس بان يفهم المخاطب هذا المعنى بتوسط حركة ذهنية سريعة من الاصل الى
الفرع وملاحظة المعنى المناسب للحكم بل بواسطة تبادر المعنى الى الذهن من اللفظ اولا بواسطة الالتزام
اللفظية الالتزامية ولو كان قياسا لكان ما قال به نافيا للقياس ورد بانه لا نافي للقياس الجلي الذي يعرف
الحكم فيه بطريق الاولى حتى يصح ان يقال انه قائل بدلالة المفهوم دون القياس ويجعل هذا حجة على انه ليس بقياس
وقد يقال ان هذا دفع السند ولا يضر الجواب وهو كذلك لكنه جعله بعضهم من ادلة القائلين بكونه قياسا فلم
ينطبق الرد عليه وبه يندفع ما قال الفاضل الخراساني والحق ان النزاع لفظي واشتهر في المعالم ولعل وجهه ان
الطرفين اتفقا على الانضمام من اللفظ وانما اختلفا في الانضمام الى ملاحظة الاصل والفرع والعلة واستخراج
القياس المصطلح فالنزاع في تسمية ذلك بالمفهوم او القياس الجلي وذلك ايضا مبني على ارادة هذا القسم الخاص
من الجلي وهو القياس بطريق الاولى لما مر اقول وهذا ايضا انما يتم اذا سلمنا ان كل قياس بطريق الاولى
مما لا ينفك تصور الفرع عن تصور الاصل حتى يصح ان يقال ان النزاع لفظي وقد عرفت الكلام فيه في مسئلة
الخاف الزنا بالتزويج الا ان يراد وحدة المقام بين المفهوم وبين هذا القسم الخاص من القياس بطريق الاولى الذي
هو قسم خاص من القياس الجلي واعلم ان ما ذكرنا من تفسير الجلي في الوجه المذكور هو عبارة القائل وهو
موهم لكون القياس الجلي نفس القياس بطريق الاولى كما يفهم من المعالم وليس كذلك بل لا ينافي كلامه ارادة

كونه اعم منه كما هو صريح الاكثرين فان الموصول وصلته وصف تقييدي لا توضيحي في اصل الكلام في القياس
بطريق الاولى الذي يقول به الشيعة لا بل ان يكون قياسا انصّ على علته او نبه عليها ورفع احتمال عدم خصوصية
خصوصية الاصل فيها من جهة كون العلة في الفرع اقوى لا غير فكل من ينكر من اصحابنا العمل بالمنصوص العلة
السبرية لمكان احتمال عدم خصوصية الخصوصية لا بد ان يخصص كلامه بما لو كان الفرع اولى بالحكم لان فيه كلاما
مترفع فيرجع فتامل فان ذلك ايضا مخصص بما لو كان الاحتمال موجبة للاطراح شرعا لا مطلقا لشرعية العلة منا سبة الخصوصية
للعلة لا مطلقا فان حفظ ما ذكرنا اشكال مختلط عليك الامر ثم ان اصحابنا قد يتمسكون في الحاق حكم بالاخر بالجامع
الطريق بين المسلكين ويقولون انه ليس بقياس كما في التمسك الاتي الكفي الروضة في مسئلة الحاق الغائب
والمجنون والطفل اذا كانوا مرتدين عليهم بالبيت في وجوب اليمين لا استظهر ارى ان ذلك من باب الحاد طريق
المسلكين لا من باب القياس ثم نظر تنبيه ومرادهم من اتحاد الطريق ان دليلهما واحد من جهة اشتمال دليل
احدهما على نفي العلة او تنبيه عليها بحيث يشمل الاخر فيستفاد من النفي الوارد في البيت ان العلة في وجوب اليمين
هو انكار الانسان لحق الجواب ورجحه النظر ان العلة انما يلزم حجية اذا ثبت دلالة النفي على استقلالها مطلقا وكذلك
التنبيه انما يلزم اذا ثبت عدم العارق بينهما ويمكن ان يقال الفرق هنا لعدم رجوع البيت الى الرياء واحتمال
رجوع هو كلا الى الزعوري كما ملا اذا عرفت هذا فلا تغتر بما اوردناه على العلامة وظن انه في العمل بالقياس
بطريق الاولى في غير صورة التنبيه على العلة وان الظاهر منه ذلك اذ لعل مراده ايضا فيما يستفاد العلة من النفي
واعتماده على الاولوية لاثبات الاستقلال بها يختص بعدم موجبة المادة وكذلك فيما تمسكوا فيه بالاتحاد الطريق والخطر في
طريق الاستنباط والاشتباه في الحدس لا يوجب القول بانهم يعملون بالقياس المحرم وقد ذكرنا نظير ذلك في
الاجماعات المنقولة فكما انه قد يقع الخطر في دعوى الاجماع وتحصيل الخطاء في الحدس وكذلك في فهم العلة
من النفي واستقلالها فهم معذورون في خطائهم بعد الاجتهاد كما انهم عاملون بالقياس المحرم لو صدور
المشهور غالبا بالاجماع وحينئذ لا يوجب القدح في اصل العمل بالعلة المنصوصة والتنبيه او الاجماع المنقول

**قانون** كما يتبع الحاكم الاستحسان والمصالح المرسلة اما الاستحسان فهو الحنفية والمالكية دون
غيرهم فالشافعي من استحسن فقد شرع واختلفوا في تعريفه بالارجح الى ما يمكن ان يكون محلا للنزاع لا ما حصره
الى ذكرها واظهرها انه دليل ينقدح في نفس المجتهد رجحان واستحسان من غير ان يكون مستندا الى
دليل شرعي او انه العدول من حكم الدليل الشرعي الى العادة التي لم يعتبر شرعا والا فالحكم بالعادة المعتبرة
شرعا ليس باستحسان مردود مثل العدول عما يقتضيه قاعدة الاجارة في دخول الحمام من غير تعيين مدة
المكث ومقدار الماء المشروب وشرب الماء من السقاء من غير تعيين لان تلك العادة كالاجماع بل اقوى

الاجماع



الاجماع والحاصل ان الاستحسان هو ما يستحسنه المجتهد بطبعه او بعادته او نحو ذلك من غير دلالة شرعية وهو
باطل لعدم الدليل عليه ولانه لا يفيد الظن بكونه كما يأتي في الحقيقة والاجماع الامامية واجدادهم واحقوا عليه بقوله
يتبعون احسنه واتبعوا احسن ما انزل اليكم واجيب بان المراد الاظهر والاولى فعدل التعارض الراجح بالاظهر
فاذا تساويا فالراجح بحكم وبقوله فما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واجيب بان المراد ما راه جميع المسلمين
حسنا وهو الاجماع واما المصالح الخ المراد بالمصلحة دفع نقص او جلب او نفع الدين او الدنيا والمصالح اما
معتبرة في الشرع ولو بالحكم القطعي من العقل بوجه ادراك مصلحة بعينها لا يرجع المصلحة المعتبرة كحفظ الدين والنفس
والعقل والمال والنسل فقد اعتبر الشارع صيانتها وترك ما يؤدي الى فسادها واما ملغاة كايجاب صيام
الشهرين لاجل الكفارة على الغني حتما لكونه ازجر له واما مرسلة بمعنى لم يعتبرها الشارع ولا الغاها وكما حسنه
فتجيز وخالية عن المفسدة فهذا هو الذي ذهب الى حجيته بعض العامة ونفاه اصحابنا واكثر العامة وهو الحق
لعدم الدليل على حجيته ولانا نرى ان الشارع الغى بعضها واعتبر بعضها فالحاق المرسلة باحدهما دون الاخر ترجيح
بلا مرجح احتجوا بان عدم اعتبارها يؤدي الى خلو وقائع عن الحكم وهو باطل لما عرفت في حكم ما لا نص فيه وبان
المثلية اضرب المتهم بالسرقة محافظة على المال ومنها قتل الحامل او ترك الرضاع اذا علم انها يوجبان تلف نفسها
وسقوط ولدها فانما يوجبان ابقاء نفس وتركها يوجب تلف نفسين ومن امثلتها ان اهل الحرب اذا
تترسوا باسارى المسلمين فيجوز رميهم وان ادى الى تلف الاسارى اذا علم انهم اذا لم يرموا ظهروا على الاسلام
فانا نفتي بجواز اصحابنا الدليل خارجي ولذلك لا يجوز قتل من يعلم من حاله انه لو لم يقتل لا وجب تلف جماعة

**المقصد الخامس** في النسخ وهو في اللغة الازالة وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر عنه
لولاه لكان ثابتا وتخصيص الحكم بالشرعي لاخراج رفع مقتضى البراءة الاصلية بالدليل الشرعي والدليل الشرعي
لاخراج الارتفاع بالموت والجنون ونحوهما وبالمتاخر لاخراج الشرط والاستثناء وغيرهما من المخصصات
واما القيد الاخير فلاخراج الحكم المحدود الى وقت الوارد بصيغة الامر على القول بعدم افادته التكرار فيبقى ثابتا
الحكم بعنوان الاطلاق القابل للاستصحاب مثل الحكم بحل الاشياء وحرمتها ونحو ذلك وما يقال ان هذا القيد
مستغنى عنه لان في امثال الخبر جاء كالرفع لعدم الثبوت فخروج بقيد الرفع يكون مضمرا ان الرفع ليس مستعملا
في حقيقته والا لزم البداء المحال على الله تعالى وذلك مثل النسخ هو رفع مثل الحكم الشرعي الثابت وذلك يتحقق
في الخبر جاء ايضا مع ان ذلك يرد على قيد المتاخر ايضا اذ الكلام لا يتم الا باخره فلم يثبت شيء حتى يرفع الا ان يقال
المراد الرفع ظاهرا المترتب على الثبوت ظاهرا فان حقيقة النسخ هو التخصيص فانه تخصيص في ازمان الحكم ويجوز
تعقيبه للتخريج بالدوام ايضا ولا تناقض ولا يصح تعقيبه الى يوم الى زمان والامر على القول بعدم افادته التكرار

مجمع النسخ

**قانون** الحق جواز النسخ وقوعه في الشرع والمخالف في الاول بعض فرق اليهود وفي الثاني ابو
مسلم بن بحر الاصفهاني سيأتي القول لقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لنا على الجواز عدم
الدليل على استحالته وستسمع بطلان ما تمسك به اليهود وعلى وقوعه آية البقرة فان قوله تعالى والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج الزائد على وجوب الاعتداد
عليها في حول وهو عدتها اما لم تخرج فان خرجت فينقضي عدتها ولا تثبت لها آية اربعة اشهر وعشرا
ويخلص عنه الاصفهاني بان حكمها اما يثبت في الجملة فان الحامل اذا كان حملها ما فتعتد بالحول وجوابه
بان الاعتداد حق ليس بالحول من حيث هو بل بالوضع وآية القبلة فنحن الصلوة الى بيت المقدس واجاب عنه
بان حكمها باق لبقاء الاستقبال اليه عند الاشتباه وهو مدفوع ايضا بانه ليس من حيث الخصوصية كما لا يخفى
وكذا آية الصدقة قبل النجوى مع الرسول صلى الله عليه وآله وغيرها مما لا نطيل بذكرها وقد ذكر فخر الدين
الرازي في امثاله واحلى اباسلم بقوله ينافي ثبات الدين شرعا كما كونها ورد في
الشرائع السالفة بانها كانت محدودة فلا ينافي انكاره اصلا واما تمسك به من الآية فمدفوع بان المراد انه
لا يأتيه كتاب يبطله ولم يتقدم عليه كتاب يرده مع ان النسخ ليس بابطال بل بيان لانتهاء مدة الحكم او رجع الضمير
الى المجموع من حيث المجموع واما اليهود فهم مسلمون عقلا وفطرة معا وفطرة مطلقا لكنها انكرت نبوة
نبينا صلى الله عليه وآله وفطرة فانزلت بها واعترفت بنبوة موسى عليه السلام للعموم دون غيرهم وتمسك من
قال باستحالته عقلا باستحالة كون الشيء حسنا قبيحا او لا مع تضمن كونه حسنا او رفعه تضمن كونه قبيحا وجوابه
منع كون الحسن والقبح ذاتيين في جميع الاشياء بل قد يكونان بالوجوه والاعتبارات وقد لا كتذبيح الاب ولده
والاكل الاغذية فقد يكون مصلحة في وقت ومفسدة في آخر وقد يكون الفعل مصلحة الى زمان ومفسدة
بعده وبذلك يندفع ما تمسك بعضهم بقوله تعالى فلن تجد لسنة الله تبديلا من باب الالزام وان السنة هي
مجموع الامرين فالمجموع سنة واحدة ولا تبديل فيه بخلاف سنة العباد فان اطباء الابدان قد يهدون
شرب الدواء على كيفية خاصة على ترتيب خاص للتنقية والمسهل والقوى وغير ذلك وقد يحصل الجهل
الدواء في هذا التمهيد والترتيب لعلة فيرتفع فانه لا يكون في حقه الدواء والنسخ بيان لانتهاء مدة الحكم الاول
لعدم اقتضاء المصلحة للدواء وظهور له تعالى بعد الجهل والخفاء تعالى الله عن ذلك واحتج الآخرون بقول
موسى على نبينا وآله وعليه السلام هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض وقوله فسكوا ما لبثت ابدا والجواب
المنع ودعوى التواتر غير مسموعة لانقطاع عدد التواتر عنهم على ما استعلم بحث التصريح الرواية مختلفة من
ابن الوارد نزل سلما لكن الوارد بالتأبيد طول الزمان كما ورد في التوراة فرائض العبد يستخدم ست سنين ثم يعتق



عليه العتق فان ابى فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع اخر منها ايستخدم العبد خمسين سنة ثم يعتق فعلم
المراد من الاول طول المدة هذا مع ما يرد عليهم المعارضة بوقوع النسخ عندهم فقد ورد في التوراة انه تعالى
امر بتزويج بناته من بنيه ثم حرم ذلك في شريعة موسى وانه احل لنوح وقت خروجه من الفلك كل دابة ثم حرم
كثيرا منها في شرع موسى مع ان التأبيد في الزمان بمنزلة دلالة العام على الافراد فيجوز التخصيص فيهما معا وانتقاض
التحريم منوط بزمان كتطاوله واحتج اليهود ايضا بانه لما ابى شرع موسى فالتطاول عليه اما ان يدل عليه
شرعا او عقلا والاول باطل لانه ان يدل عليه شرعا اما ان يدل عليه نص او اجماع والاول باطل لانه مستلزم للتناقض يرد عليه
انه ما يقتضي العادة بنقله متواترا لتوفر الدواعي عليه ولو نقل لما وقع الخلاف فيه مع انه لو جاز ذلك لجاز ولم
ينقل لورود عليكم ايضا انه يجوز ان يكون شرع نبيكم ايها المسلمون مقررا لذلك ولم ينقل وما على الثاني فيلزم
التلبيس والاغراء بالجهل وعلى الثاني فلا يقتضي الا تعليق مرة واحدة لان الامر لا يقتضي الا ذلك ولا يقتضي التكرار
فتحاد فيه التكرار او لا انه ذكر ما يدل على الدوام ولا يضره التصريح بخبر النسخ ولا ضرر اما الاول فلان التصريح بانه
سينسخ قرينة على التجوز في الدوام فلا يناقض واما الثاني فلانه يستلزم القبح لو كان وقت الحاجة الى البيان
واما تاخير البيان عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما مر في محله واما ايضا انه لم يذكر ذلك ولكن جميع الشرائع ليس من باب
الاوامر بيان الحقيقة والمراد منه الاشياء وما يقبل الاستمرار وعدم الاستمرار واذا كان ظاهره الاستمرار فيصح النسخ
ويحقق حقيقته وفي الشافي القول ان هذا الاستدلال منهم وان كان لابطال النسخ لكن لازم مرادهم اثبات دوام شريعة
موسى ايضا وانت خبير بان هذا شقا اخر لم يذكروه وهو ان يكون البيان على سبيل التخدير الى زمان محمد صلى الله عليه وآله
لا يكون البيان كذلك فلا يلزم محال ولا قبح والقول بان الحسن لا يمكن ان يصير قبيحا والعكس يرجع الى الدليل
الاول ثم يندفع هذا الدليل مع الاغماض عما اورده ناعيه الى الاول لو كان في مقابل من يريد بيان ثبوت الاسلام
باثبات نسخ شريعة موسى فيمكن ان يرد هذا الاعتراض بان هذا الشق ليس من باب النسخ مع ان لهم ان يمنعوا النسخ
في الناس بدون التمسك بهذه الاحتمالات لكن لا ينفعهم في اثبات دينهم الا مع التمسك بالروايات او الاستصحاب
وقد عرفت حال الروايات هنا وحال الاستصحاب في مبحث الاستصحاب لانهم في المقامين في مقام الاستدلال
ونحن في مقام المنع ولم يبق شيء لهم يلزمونا بمحول الله وقد شرحنا في الكلام مع المحقق وهو محتاج الى
الانصاف وفتح عين البصيرة **قانون** لا ريب في جواز النسخ قبل حضور وقت العمل اما مع عدم التمكن من
فعله او لم يفعل والا فلا يكون المكلفين بالفروع بل العصاة المتمكنون الفعل واما مع ان المصلحة الباعثة
عليه خفية بل وندر وجودها مع التمكن اعم من ارتفاع المانع الحاصل من جانب الله اي كان او من جانب العبد من
تمييز ترخيصه تمييزا يحصل به دخل في جملة النسخ قبل حضور وقت العمل نسخ الواجب الموسع قبل الاتيان به الموسع

لم الماخوذ باه من جهة وضع الشارع الا ان يكون المطلوب منه الحصول من مجموع المكلفين لا من كل واحد فيكفي اتيان
بعضهم دون الباقين في جواز النسخ ولعله من هذا الباب نسخ امر تقديم الصدقة على النجوى وكذا نسخ عشر
في اول الوقت لمرض ابي اماه ونحو ذلك ومن هذا الباب حكاية ذبح اسمعيل فانه تم منع منه وتجويزه على الانبياء
بر كلام من تكلم عن بعضهم دون بعض اخر منه واختلفوا في جوازه قبل حضور وقت الفعل فانكره اصحابنا و
المعتزلة وبعض الاشاعرة على العدم والمنقول عن الشيخ الجواز وهو مذهب اكثر الاشاعرة وقيل بالوقف
والاول اقوى لغو الامر بالنسخ والنهي عن الحسن فان مقتضى النهي او الامر شيء قبحه فاذا جاء الامر بالنسخ فحصل
حسن القبح اذ اللغو وعن اتحاد متعلقهما وكذا حكاية النهي عن الحسن واللزوم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد
من جهة واحدة وهو محال وما يقال ان النهي قد يتعلق بمثل ما امر به لا بمعنى وكذا الامر فهو باطل لان المكلف به
اما هو الطبيعة من كان او نبيا وقد ورد الناسخ بها ايضا اذ المحذور وعن عدم تحصيل الطبيعة في ضمن فرد حتى يحكم
بتصور هناك ما يرفعه وكذا ما يقال ان الامر الاول تعلق باعتقاد وجوب الفعل والناسخ بنفسه وكذا النهي لا
والناسخ فلم اذ ذلك خروج عن النزاع اذ نعم تسليم جواز الامر والنهي وارادة الاعتقاد بالوجوب والحرمة
عليها لا نفس الامور به والمنهي عنه كما هو الظاهر وقد بينا في مبحث عدم جواز الامر مع علم الامر بانتفاء الشرط
فلم يتوارد الناسخ والمنسوخ على شيء واحد والكلام في كون ذلك نسخا فيرجع ح الى المناقشة في الاصطلاح و
اطلاق المنسوخ على مثل ذلك ولا فلا ينكر جواز ذلك كما بينا ثم والقول بان حسن الاعتقاد يتبع حسن المعتقد
فاذا لم يكن في نفس المعتقد حسن لا يجوز الامر به لان وجوب الاعتقاد بالقبح ضعيف بل قد يحسن نفس الامر والتوطين
على شيء مع علمه بانه سيصير من جهة مصلحة واذا تسلم فيه ذلك او يترتب عليه مصلحة وتاخر بانه عن وقت الحاجة
ويؤيده ما ورد في الاخبار ايضا مثل قوله ابي المغراء عنات بن عيسى عن ابي بصير قال سالته عن رجل يخبر بامراته ثم
اراد بعد ان يتزوجها فقال اذا ثابت حلالا كما حرمها قلت كيف تعرف توبتها قال تزعم انها كانت عليه من الحرام فان
اعترفت واستغفرت ربها عرفت توبتها وهو ثقة عارف عن الصادق عليه السلام فانه سالته عن الرجل الجهل له ان يتزوج
امراة كان يفجر بها فقال ان امس مهاريشا فهم والا فليراودها على الحرام فان تابعته فهي عليه حرام وان ابت
فليتزوجها واما اصل ان اريد من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل مثلا لك فنحن نجوزه وان اريد ارادة
نفس الفعل ثم نسخه قبل التمكن منه فمستحيل والكلام فيه نظير ما حققنا في مبحث الامر مع العلم بانتفاء الشرط مع
المجوزين بوجوه مطولة اقوى ما تمسك به الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وفيه ان اريد به ما يتعلق
الامر الابتلائي الذي حصل منه مصلحة الاعتقاد فقط عرفت الكلام فيه وان اريد محض الايجاد والاعدام مثل
احياء زيد واماته عمرو فهو ايضا خارج عما نحن فيه وان اريد محو الامر بالمامور به المطلوب بل اثره في نفس الامر

فهو مستلزم

فهو مستلزم البداء الحقيقي على الله تعالى الموجب لاجتماع الحسن والقبح وتخصيص النسخ وتقبيح الحسن فلا بد من
تخصيص الاثر بغيره لقيام البرهان على نفي النزاع مع ان مدلول الاثر انما يجوز ما يشاء والكلام في ثبوت مشيئة
الله المحو وهو ثم بل الظاهر من الاثر هو البداء الاصطلاحي الذي هو من خواص مذهب الشيعة الثاني
انه تعالى امر ابرهيم بذبح ولده اسمعيل ثم نسخ ذلك قبل وقت الذبح فان الظاهر من قوله اسمعيل يا بني افعل ما تؤمر
بعد قوله ابرهيم اني ارى في المنام اني اذبحك وغير ذلك مما هو يستفاد من المقام في الاثر مثل الفداء والاقدام
على ترويع الولد الذي لولم يكن مامورا به لامتنع من مثله وغير ذلك والاثر على انه كان مامورا بالذبح لا بمعنى
المقدمات كما قيل مع انه مناف لعظم شانه وغير مناسب لهذا المدح العظيم ولا يدل عليه ايضا قوله تعالى قد
صدقت الرؤيا لانه لا ينافي كونه مامورا بتمام الذبح وفيه ان هذا الامر ايضا ابتلائي لامتحان ابرهيم واسمعيل
عليهما السلام واظهار مرتبتهما على الناس لا انه كان الذبح في نفسه مطلوبا وظاهر الامر وان كان كان هو ارادة المامور
لكن القاطع دل على انه امر عن ظاهره وحمله على ارادة التوطين وقد مر بعض الكلام فيه في مباحث الاوامر
والقراءة يمكن ان يكون من اجل ما اعتقده ظاهرا من فعل المامور به وقد يجاب بما روي انه قد ذبح لكن كلما قطع
التحم وهو مع سلامته فيه ان التبادر من الذبح المامور به هو ما يفوق الروح فيرجع الى اخراج الكلام عن الظاهر
مع انه لا معنى ح للنسخ اذ المامور به لم يكن الا الطبيعة وهي تحصل بفرد واحد ولا امر لا يقتضي التكرار فلم يسق
مورد النسخ الثالث ما روي ان النبي صلى الله عليه وآله امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عادت الى خمس وفيه
بعد ما اورد عليه من ان فيه من علامات الوضع من جهة ان فيه طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الامر
المطلق وسلامته سند ان ذلك نسخ قبل التمكن لان على المكلفين من شرائط التمكن وقد حصل ذلك قبله ويمكن
ان يقال ان ذلك كان اختبارا عن الايجاب فيما اجيب صلى الله عليه وآله ثم بعدم شفاعة النبي صلى الله عليه وآله
فيدرج تحت البداء المصطلح الرابع ان المصلحة قد تتعلق بنفس الامر والنهي فيجوز الاقتصار عليهما
من دون ارادة الفعل ويظهر الجواب عنه بلا حظر عام فلا نعيد فائدتين بجواز نسخ الكتاب بالكتاب
اتفاقا الا من ابي مسلم وقد مر وبجلاء بالسنة المتواترة خلافا للشافعي ومن تبعه استنادا الى قوله تعالى
نسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والسنة ليست بخير من الكتاب ولا مثلها وايضا الضمير في نات
لله تعالى وفيه ان الظاهر ان المراد ما ينسخ تعالى بحكم حكمه ثابت والاثر لنا نفس الاثر ولا يتوهم المراد من
كونه خيرا كونها مشتملة على مصلحة مثل المصلحة السابقة او خيرا منها وهو لا يناقض بالكتاب والسنة واما اصالة
الاتيان الى قوله تعالى فلا يصدر الا ما يامر الرسول وهو ما اتاه الله بلا ريب وكذا يجوز نسخ السنة المتواترة بالكتاب
وخالف فيه ايضا بعض العامة وهو ايضا ضعيف لا يليق بالنظر اليه ولما نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر

الواحد لا كثرة دل على المنع وجوز بعض العامة وقال بعضهم لا خلاف في جوازه انما الخلاف في الوقوع واستدل الاولون
بانهما قطعيان وخبر الواحد ظني فلا يترك القطعي بالظني وادعى بعضهم الاجماع عليه فان ثبت الاجماع فهو والا فلا
يخفى ان الدليل الاول مقدوح بما مر في مبحث التخصيص اذ النص المسلم قطعيته هو بين الكتاب والسنة المتواترة واما
دلالتهما على التابيد فلا قطع بل مع انه لو صح ما ذكر لصح ما ذكر العام بالنسبة الى الازمان فلم لا يجوز تخصيصه
بظن اقوى منه فاذا فرض حصول ظن من خبر الواحد يغلب على الظن الحاصل من عموم الدوام في الكتاب والسنة
بالنسبة الى الوقت الذي نقله خبر الواحد فلا مانع من العمل به وفائدة النزاع وثمرته قليلة عندنا لان ورد مثله وكذا
القائلون به اظهر لو وقع عندنا ان اهل قبا سمعوا منادي رسول الله الا ان القبلة قد تحولت واستقروا وهم لم يكن عليهم
من العصيان شيء وهو ثم بانا لا نعلم انه خبر واحد ولعله حصل بقرينة افاد القطع لهم ثم ان المراد بكون خبر الواحد كافيا
ان يكون نفس الخبر رافعا للحكم كاستصحاب البراءة والمراد لا ان الخبر على كون البراءة منسوخة بل كون الخبر خارجا عن حيز
ولا ظهر جواز اثبات النسخ بهذا المعنى ولا فائدة له ليست بنادرة على ذلك واما الاجماع فاختلفوا في جواز انعقاده على
النسخ بعد ما ذهب الخلاف الى ان الاجماع هو الذي يقطع قبل انقطاع الوحي ام لا فالاكثرون على عدم انعقاد الاجماع الا
بعد وفاته ص لانه ان كان قول الجميع فيهم فلا عبرة بقول غيره ولا فلا عبرة بقول الجميعين وح فلا يخلو ان يكون
منسوخا لان الناسخ اما الكتاب والسنة واما الاجماع واما القياس اما القياس فانما يكون حجة عند من حرم اذا لم يستقل الاجماع
على خلافه واما الكتاب والسنة فلان المفروض انهما قبل الاجماع والناسخ لا بد ان يتاخر واما الاجماع فلانه لا بد له من مستند
من نص او قياس فان كان نصا فيكون الاجماع كاشفا لا مثبتا لكونه على خلاف النص فلا نسخ وان كان قياسا فيكون
الناسخ باطلا لما مر واما انه لا يجوز ان يكون ناسخا فلان المنسوخ اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والكل باطل اما
الاولان فلامتناع انعقاد الاجماع على خلاف النص والاجماع واما الثالث فلبطلانه بالاتفاق مع ان فيه هذا ما ذكره
الجمهور واعتمد الرازي رح من انهما مانعان عدم الجواز على الاجماع والنسخ على ان الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون
الا بدليل شرعي وذكر بعضهم ان الاجماع انما يكون من مستند قطعي فيكون الناسخ هو الاصل لا الاجماع ودعوى الاجماع
مشكلة وكون الاجماع دليلا شرعيا واضح وقد مر ما يدل عليه في محله ولا حاجة عندنا في تجويز الاجماع الى مستند اصلا
لكشفه عن راي المعصوم والمراد من ناسخية الاجماع او منسوخيته هو باعتبار كشفه ولذا فسر في استناد النسخ
الى المستند دون الاجماع هنا فتدبر جيدا والتحقيق ان الاجماع عندنا يعتقد في زمان النبي ص وما بعده كما يظهر من
ملاحظة ما قدمنا في محله ولا مانع من كونه ناسخا او منسوخا واما المخالفون فيدل على بطلان ما ذهبوا اليه مضافا
الى ما ظهر هنا وفي مبحث الاجماع ان اذا لم يتم على حجية الاجماع بادعى بعدم اختصاصه بمحققه بما يعود وفاته مثل
قوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين وقوله ص لا تجتمع امتي على خطا ونحو ذلك كما لا يخفى **فائدة**

زيادة



زيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا للزيادة عليه صلوة كانت او غيرها خلافا لجمع ومن العجائب الاستدلال
الا العدم الاصلي وهو ليس بحكم شرعي ولعل مراده لو لم يبق الحصر المستفاد من الشرع ولا ثبت النسخ بعد
ولكن هذا ليس نسخا للنزيل عليه وذهب جماعة من العامة الى ان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانه يخرج الوسطى
من كونها وسطى واورد عليه بان ذلك نسخ لحكم عقلي وهو كونها وسطى فلا يكون نسخا مع انه يرد عليه ان الزيادة
المستقلة ايضا نسخ لانه يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة وفيه ان المراد زوال ما يترتب على الوسطى من الاحكام الشرعية
مثل شدة المحافظة وغيرها وهو ليست في الاخيرة وقيل بالمنع لانه ان كان ذلك لاجل كونها وسطى الصلوات
المفروضات مطلقا ولو كان لكونها وسطى الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور اقول وعلى الاول ايضا
لا يلزم النسخ لان الحكم اذا تعلق بوسطى مطلق الصلوات فالموصوف تابع لتحقق الوصف وما يجيء الخصوصية في
الحكم فانتفاء الحكم من حيث انه خاص من حيث انه شيء واحد من حيث الوصف لم يوجب زوال الحكم من المتصف بالوصف
من حيث انه متصف به وان زال الحكم عنه من حيث الخصوص واما العبادة الغير المستقلة فاختلفوا في كون زيادتها نسخا
ومثلوا لذلك بزيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال والحق انه ليس بنسخ لنفس الركعتين كما يفهم من بعضهم فان
الركعتين باقيتان على حالهما وانضمام الركعتين اليهما لا يخرجهما عن الوجوب وكذلك ليس بنسخ من حيث الاجزاء وعدم الاجزاء لانهما
مع انضمامهما كان عقيبان لا يجزيان بعد النسخ لم يثبت ارتفاع اجزاء الاوليين غاية الامر ان اجزاءهما كان على حال والان
صار على حال اخر ثم لو فرض حكم الشارع بانهما لا يجزيان الا منضمين لم يوجب نسخا وكذلك
اذا استفاد من الشرع وجوب الصلاة المشتملة بالركعتين الاوليين ثم رفع وجوبه واخره عن الركعتين الاخيرتين او الاولتين
المشتملة والتسليم او لا بشرط الاتصال بالاوليين ثم اخره عن الاخيرتين وثمرة هذا النزاع يظهر في جواز اثبات مثل
ذلك بخبر الواحد بناء على عدم جوازه اذا ثبت الاصل بالقطعي وهذه الثمرة نادرة عندنا بل لا يكاد يوجد **فائدة**
يعرف الناسخ اما بنص صريح الشارع صريحا كان يقول هذا ناسخ لذلك او بما يؤدي ذلك كما في قوله ص كنت نهيتكم
عن زيارة القبور الا فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها او بالاجماع عليه واما بالتاريخ
لضبط الناسخ واذا فصل التعارض ولم يعلم النسخ باحد الوجوه المذكورة فيجب التوقف لا التخيير وهذا ليس من قبيل
الاخبار الواردة عن ائمتنا عليهم السلام في ثبوت التخيير في العمل بين متضادين او متناقضين او امتناع الترجيح بل الكلام فيما
نحن فيه ما هو اذا علم ان احدهما رافع لحكم الاخر وايضا من اخر ساداتنا الى الفرق بين اثبات النسخ بخبر الواحد وبين
ان خبر الواحد هو الذي رفع الحكم مستقلا وما كان خبر الواحد ناقلا لحكم النسخ والحكم فيهما مختلف فلا تغفل
**فائدة** يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس وهما معا والخالف في المذكورات شاذ وهجنه واهيه
وكيفيته الوقوع اما الاول فكما ورد في اخبارنا انه كان من القرآن ان الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من

من الله لنفع قلاوة مع استقرار حكمه واما الثاني فهو ما مع البول كتبديل العورة بالحول بالاربعة اشهر وعشرا او
بلا بدل كنجاسة السلس قبل الخروج ويجوز به الاتفاق كما يجوز بالاعتف والساوف كما في شرح الكفاية ثابت
بعزة ثم لكم دينكم فلو نسخ بآية الجهاد وصوم عاشوراء رمضان واما الثالث فروي ان سورة الاحزاب كانت
تعدل سورة البقرة ونسخ حكمها وتلاوتها **الباب السابع** في الاجتهاد والتقليد **فانون** الاجتهاد
في اللغة تحمل المشقة وفي الاصطلاح له تعريفات اصحها ينظر الى الملكة وقدر على الحال والثاني الى الطائفة على الملكة
والى الاول ينظر تعريفه بان استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي والى الثاني تعريفه بانه ملكة
يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة والمراد باستفراغ الوسع هو بذل التمام الطاقة
بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه واحترز بالفقيه عن استفراغ غير الفقيه وغير المستقيم فلو وراد الفقيه
هو العالم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها وهو لا يتحقق الا بكونه مجتهدا فلا فضل لامع الاجتهاد وفيه ويرد
عن ذلك بان المراد بالفقيه من مارس الفن اصرارا عن الاجنبي مثل المنطقي البحث وان لم يكن فقيها اصطلاحا
وغير مع امكان وعليه ان استفراغ وسع مطلق الفقيه بهذا المعنى لا يكفي في تحقق الاجتهاد اذ من قرا
الكتب الفقهية وزاول دروس المسائل او بعض الكتب الاستدلالية ايضا ولكن لم يحصل له بعد قوة رد الفروع
الى الاصل لا يسمى استفراغ وسعه اجتهادا فان قلت لا يحصل الاستفراغ الوسع حتى لا يعد تحصيله ايضا قلت
نعم هذا يتم الكلام في المنطقي ايضا فيكفي قيد الاستفراغ عن قيد الفقيه ولا يحسن ان يقال اذا كان هذا المفروض
الحال والفعل فالمراد بالفقيه هو صاحب الاستعداد والقابلية القريبة لفهمه ان العلم بالاحكام الشرعية الفرعية
عليه بسبب كونه عالما بالمبادي والادلة لزوما واجدا للقوة القدسية التي يتمكن بها على رد الفروع الى الاصل فقل هذا
الشخص اذا رد الحكم الشرعي الفرعي الى الاصل بالمعالجة والتعب خاطره واستفراغ وسعه في ذلك هل هذا الفعل
من هذا الشخص يسمى اجتهادا او من هذه الجهة اي هذا الشخص مجتهد ام من حيث حصول العلم له بالاحكام الشرعية
من الادلة فعلا او قوة قريبة من الفعل مجتهد والتحقيق ان يقال ان الحد المطلق الاجتهاد لا الصحيح مشتركا بينهما
عليه في الفقه ايضا فعلى هذا نقول ان الفقه هو العلم بالاحكام الناشئة من الادلة والاجتهاد هو استنباط الاحكام
منها والاستنباط متقدم على العلم فلا التفات في التعريفين الى الشخص اذ قد يتقدم بالاعراض والدلالة تمام
بعض ذكر تعريف الاجتهاد يجعلون المعرفة بما يتوقف عليه وهذا القوة القدسية من شرائطه لا من مقوماته فاذا
اريد تعريف صحيحه ما يبقى الاجتهاد هو الاستفراغ في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي من ادلتها لمن عرف الادلة واهلها
وكان له القوة القدسية التي يتمكن بها من مطلق رد الفرع الى الاصل والفقه هو العلم الحاصل بالاحكام الشرعية
الفرعية من ادلتها لمن كان كذلك فلا يدخل شيء منهما في تعريف الاخر ولا يلزم دور وقيل الظن لاخراج الاحكام

نقيد ومن حيث استنباط الفروع
الاصل يستفي الحكم من الدليل
فعلا او قوة قريبة من الفعل

الضرورية



الضرورية او القطعية النظرية وفيه ان الاول يخرج بقيد الاستفراغ والثاني لا يحسن اخراجه لان معرفة الاحكام
ايضا يسمى فقها وتحصيلها واستنباطها من ادلتها اجتهادا اذ المجتهد قد لا يعرف حكم الشيء اولا ويحتاج الى
النظر في الادلة وبعد تحصيل القطع به من الدليل وقد اشرنا الى ذلك في اول الكتاب وتقييد الحكم بالشرعي
لاخراج العقليات فان استنباطها لا يسمى اجتهادا اصطلاحا وبالقيد بالفرعي لاخراج استنباط مسائل اصول الدين
بل اصول الفقه فقط ايضا وان كان اجتهادا في اللغة ايضا وفي اصطلاح اخر كانوا يسمون في بحث الاجتهاد
والتقليد عن وجوب الاجتهاد في اصول الدين وعدمه ولا حاجة اليه اذ المتبادر من الشرعي الفرعي واما
التعريف الثاني وهو ما ذكره المحقق البهائي ره فقال الفاضل الجواد يخرج بقيد الملكة المستنبط لبعض الاحكام
عن ادلتها بالفعل من غير ان يصير ذلك ملكة له بل كان حالا فانه ليس اجتهادا وكذا من حفظ جملة من الاحكام
تلقيا وعرف مع ذلك ادلتها لعدم حصول الملكة معه اقول وما ذكره يفيد حصر اطلاق الاجتهاد
في اصطلاحهم على الملكة دون الحال وهو خلاف التحقيق وخلاف ما ذكره الاكثرون ثم يتجه هذا تعريفا للملكة
الاجتهاد لا لحاله ثم ذكر ان اللام في الحكم للجنس فيدخل الجزئي والتقييد بالشرعي لاخراج العقلي وبالفرعي لاخراج
كالاعتقادات وبمن الاصل الضروري كالصلوة والزكوة ثم قال وبالقوة القريبة يدخل من له تلك الملكة من غير
ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان اما لتعارض الادلة او لعدم استحضار الدليل او لاحتياج الى التفات او نحو
ذلك وحيث ان الاجتهاد هو الملكة فالمجتهد من له تلك الملكة والمجتهد غير هو الحكم المستنبط عن الاصل اقول
ولعل الباعث على حصره الاجتهاد في الملكة ظهور لفظ المجتهد فيه وانت خبير بانه لا ملازمة ثم ان هذا الاطلاق
في المجتهد اصطلاح خاص منهم وحاصل وقد يطلق على من يعتمد في المطلب على الاستدلالات الفصلية سواء
كان في المعقول او المنقول او في الفروع او في الاصول والمقلد من يأخذ بقول الغير من دون دليل فصلي
**فانون** قد ظهر مما مر ان الاجتهاد لا يجري في الظن في تعريف الاجتهاد فظهر ان ما يحصل من الاجتهاد
قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا وكلاهما يجري على المجتهد والمقلد اما الاول فظ واما الثاني فلان الغرض من انسداد
باب العلم اما لعدم الدليل على جواز العمل به مع بقاء التكليف جزما او لدليل على ثبوت الدليل على جواز العمل به اذ
قد عرفت انه لا دليل على وجوب الاحتياط وذلك لان ادلة حجية العمل بالظن ظنية وقد بينا ان لا دليل على حجية تلك
الظنون الحاصلة من تلك الادلة الواقعة على حجية العمل بالظن سوى انه ظن المجتهد ولا اصل في العمل به لبقاء
التكليف وانسداد باب القطع وعدم ثبوت انشغال الذمة باكثر من ذلك حتى يقال ان اليقين بشغل الذمة يستدعي
تحصيل اليقين بها انتهى مع ان الاستدلال بالدليل على حجية العمل بالظن على عدم جواز العمل للمجتهد في المسائل الاجتهادية
نظر بحال لان جواز العمل به يستلزم عدمه وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال بانه ان كان الدليل الدال على حجية

العمل بالظن عمومات ظنية ولا مانع من تخصيصها اذ الظنون المجوزة في الشريعة فوق حد الاحصاء وكذا قوله
تعالى ان بعض الظن اثم فاذا كانت العمومات ظنية فالاستدلال بها لا يفيد الا الظن وح فنقول ما الدليل على حجية
العمل بهذا الظن فان قلت الدليل عليه نص الكتاب مثلا وهو حجة اجماعا اما العام الدال على حجية العمل بالظن فظني
العمل فلا يعمل قلت المسلم من الاجماع هو حجية ما هو مراد من الكتاب لا ما هو ظاهره مسلم ان حجية ظواهر الكتاب
مسلمة اجماعا ونية واعتقاد الاجماع على اتم لما اقتر الاخبار بين اعتماد على اخبار كثيرة مذكورة في محلها اسلم اعدم
الاعتناء بشانهم وامكان اخراج تلك الاخبار عن ظاهرها لمعارضتها بما هو اقوى منها لكنا نقول المسلم منه هو حجية
متفاهم المشافهين والمخاطبين ومن يجري مجرى وهم لان مخاطبته كان معهم والظن الحاصل للمخاطبين
من جهة اصالة الحقيقة والقرائن المجازية حجة اجماعا لان الله ارسل رسوله وكتابه بلسان قومه والمراد بلسان
القوم هو ما يفهمونه وكما ان الفهم يختلف باختلاف الزمان كذلك يختلف باختلاف الانسان وان توافق اللسان
فحجية متفاهم المتاخرين من زمن الخطاب وظنونهم يحتاج الى دليل اخر غير ما دل على حجية متفاهم المخاطبين المشافهين
لمنع الاجماع عليه بالخصوص ولا يمكن اثبات ذلك ح الا باحد وجهين الاول انحصار السبيل الى الحكم في العمل بتلك
الظنون وبالتزام التكليف بما لا يطاق عليه وهو ما ذكرناه لان ذلك هو مقتضى الدليل العقلي المقتضي
لحجية ما يقع السبيل من الظنون من حيث هو ظن لا من حيث انه ظن خاص اذ الدليل العقلي لا يدل على حجية
ظن خاص والمفروض ان الاجماع غير مسلم في الظن الحاصل لغير المشافهين والثاني ان الكتاب العزيز من
قبيل تاليف المصنفين الذين يقصدون بكتابتهم بقاء اثر لهم بين الناس ولكن لا يمكن ان يكون الايام على
معظم ما فيهم مجهولين عليه وكذلك المكاتيب والرسائل الواردة من البلاد البعيدة سيما مع اختلاف اللسان المكتوب
مع المكتوب اليه فانه لا ريب في جواز العمل بالدروس والتاليفات والتعليق والمطالعة فيها وحملها على مقتضى ما
يفهمونه بقدر ما قدروه وكذلك المكتوب اليهم المكاتيب وهو تم سيما فيما اشتمل على الاحكام الفرعية اذ الظاهر منها
انشاء الاحكام بين الامة وتدوين واعلام المخاطبين بالشرائع واعلامهم بذلك وذلك لا ينافي وجوب حصر عمل
الاتين بعدهم ولو بعد الف سنة بذلك لاجل حصول الحوالة واستقرار الشريعة بعمل الحاضرين وعلمائهم
وتعليمهم الى خلفهم بلا مين بل وكلا ينافي ذلك ايضا تعلق الغرض بجاء ابدا الدهر لحصول الاجماع وسائر المقاصد
اذ ذلك يحصل بملاحظة البلاغة والاسلوب وسائر الحكم المستفادة منها مع قطع النظر عن الاحكام الفرعية
الظاهرية التي هي قطرة من بحار فوائدها فثبت ان يكون الكتاب العزيز من باب تاليف المصنفين سيما
الاحكام الفرعية وان يكون الغرض من الايات الواردة فيها بقاء تلك الالفاظ واستفادة كل من يجيء بعد
ذلك من تلك الالفاظ على ما يقتضي ظهورها لو لم يكن موافقا لمراده تعالى ايضا سيما بعنوان القطع والجزم ولذا

الى سكينة الغوى قال سألت ابا الحسن محمد بن علي الرضا عليه السلام
قال يا ابن القرآن لا يزداد على النشر والدرس الا غضاضة
قال لانه لم يجعله لزمان دون زمان ولا
لناس دون ناس فهو في كل زمان جديد
وعند كل قوم غض الى يوم القيمة

لانهم

لانهم لم يريدوا ذلك يحتاج الى دليل واضح بل الانصاف انا لم نزع العلم بان الله تعالى لم يرد من الايات هذا المعنى
فلا اقل من الظهور في العدم او تساوي الاحتمالين فكيف يدعى العلم بان مراد الله تعالى من انزال قوله من بعد
وصية يوصي بها او دين ان يبقى هذه اللفظة ومن فهم منها من الجهتين الحاليتين بعد الف سنة ان المراد من
بعد احتمال المال الوصية والدين والميراث وانما عرفنا بان يفضل عنهما ما يادي الانصباء ويترتب عليه
ان يكفي في التملك وجواز التصرف ح ان يعزل الدين والوصية كما فهم بعضهم ومن يحجر عليه ومن يفهم منه
ان هذه الارحام يملكون لهذه الانصباء بعد ايفاء الدين والوصية ووصول نصيبهما اليهما لما بين هما
او بل وكيلهما او وليهما ولو كان هو الحاكم او المؤمنين العدول ولا يحصل ما كتبتم الا بعد تملكهما النصيبهما
ووصول اليهما فقول لا يبقى لهم شيء يملكونه وقد ينقص نصيبهم عما فرض لهم ومن ايضا حجر عليه ومن لهم منه
ان استقرار ملك الارحام انما يثبت بعد وفاء الدين والوصية وان ثبت قبله متزلزلا فح حجر عليه وهكذا بل
الاولى ان يدعى العلم بان مراد الله تعالى من كلامه في الحكم الواضح هو معنى واحد من تلك المعاني فهم
يشترك فيه المخاطبون المشافهون وكان مقصوده تعالى ابلاغ الحكم وقد ابلغ ولكن اختفى بعد ضياع قرائن المراد
كما خفي اكثر الاحكام والحاصل ان دعوى العلم بان وضع الكتاب العزيز انما هو على وضع المصنفين سيما في الاحكام
الفرعية دعوى لا يمكن باثباتها برهان قلت ان اجاب المتقين وما دل على عرض الاخبار على الكتاب بل على ان
الكتاب من هذا القبيل قلت بعد قبول علية تلك الاخبار صدورا كما هو ظاهر بعضها نمنع اولا دلالتها على
التمسك بمتفاهم اللفظ من حيث هو متفاهم اللفظ لم لا يكون المراد لزوم التمسك بالاحكام الثابتة والمرادات
المعلومة منه كما هو ثابت في اكثر هذا وكذلك ما دل على عرض الاخبار على الكتاب وثانيا بعد تسليم ذلك فنقول
ان دلالتها على التمسك بالالفاظ والعرض عليها يعني بظواهرها وعلى ظواهرها ظنية اذ ذهب جماعة الاصوليين
الى ان المراد التمسك بما فسرها الائمة عليهم السلام بها والعرض على ما فسروه به وان كان خلاف القطع فنقول الكلام
في حجية الاخبار والقول بدلالتها على ما نحن فيه يتوقف اما على العلم بان تلك الاخبار ايضا من قبيل تاليفات
المصنفين الذين يقصدون بها بقاء اثر لهم وذلك ما لا يعلم او على ان الظن الحاصل من تلك الاخبار يكون حجة لاجل ذلك
وهو في غاية البعد فيما نحن فيه بخلاف الكتاب العزيز او نمنع العلم بان متفاهم المخاطبين بها علما او ظنا كان
ذلك وفي ذلك اثبات العلم في المقامين سلمنا ان الكتاب العزيز من باب تصنيفات المصنفين لكن
مقتضى ذلك ان يكون الظن الحاصل منه حجة من جهة انه ظن حاصل منه والمفروض ان الظنون الحاصلة اليوم
من القرآن العزيز ليست بظنون حاصلة منه فقط اذ الظن الحاصل من اللفظ انما هو من جهة وضع اللفظ في حقيقته
او مجازه والاعتماد على اصالة الحقيقة او القرينة الظاهرة في المعنى المجازي ونحو ذلك واما الظن الحاصل بعد

ملاحظة المعارض والعلاج والسوانح التي حصلت في الشريعة ونوطن ما حصل للمجتهد بنفس الامر بعد ملاحظة
الادلة وجهها وجوهها وتعدل بها الظن حاصل من الكتاب والحاصل ان الظن الحاصل من الدليل اما بلا ملاحظة
بادي النظر ويعتبر ما حصل منه لو خلي وطبعه واما بملاحظة ما يستقر على ظنه بعد ملاحظة المعارض ودفع
الموانع ودفع القرائن الدالة على خلافه فاما الاول فان لم نرجع الاجماع على بطلان العمل به في امثال زماننا فلا
كرامة في القول به فضلا عن ادعاء الاجماع على جوازه او وجوب العمل به اذ لا ريب ان في امثال زماننا
امور الكثرة وقع الخلاف بين العلماء والاختلاف في الادلة بين ظواهر الكتاب والسنة المتواترة واخبار الآحاد
وغيرها واشتبه الحال بسبب التخصيص والفتح والمعارض والمخالف فلا ريب انه لا يجوز العمل قبل الفحص عن
الادلة بالظن الحاصل من واحد منها ولو كان هو ظاهر الكتاب ولا ظن الخصم يدعي جواز ذلك وكيف يمكن
ادعاء حتى بعنوان العلم ودعوى الاجماع حتى ان كثيرا من العلماء لا يجوزون التوقف في الاجتهاد ولا جل
احتمال انتفاء معارضات الادلة وان كان احتمالا ضعيفا واما الثاني فهو ليس بظن حاصل من الكتاب مثلا
بل هو ظن المجتهد بحكم الله تعالى ومراده من الرجوع الا بعد دفع معارضاتها ودفع القرائن الدالة على خلافها
وارادة ما هو خلاف الظاهر منها والمجاز اما نقول بجبر ظن الكتاب في زماننا لا بشرط ملاحظة المعارض ولا عدمه
او بشرط عدم ملاحظة المعارض او بشرط ملاحظة المعارض والمخصص عنه ونقيده بالدليل حتى يبقى الظن
والاول باطل اتفاقا من الخصم والثاني ينفع الخصم دعوى الاجماع على جبر لو تمكن من دعوى الاجماع
على جبر الظنون التي بها يرفع المعارض حتى يقول ان العمل على الظنون الحاصلة من اجل الكتاب بعد اعمال
هذه الظنون اجماعي واني لم يذلك وكيف يمكن منه الا ان يقول بالاجماع على جبر ظن المجتهد من اي
شيء يكون لا ما اخرجه الدليل اذ جل هذه الظنون لم يقم عليها دليل الا كون ظن المجتهد فان قلت نعم ولكن ضرر
اذا تعلق بكتاب لا مخرج من الا بتر مثلا فجبره اجماعيته لما اذا تعلق بغيره قوله لا افهم معنى هذا الكلام فان
اختلاف العلماء في ان العام المخصص حجة في الباقي ام لا مثلا بعم الكتاب والسنة المتواترة والاجماع
وغيرها كلها والمسلم ايضا ديرفا بجواز العام من الكتاب على ظاهره بمعنى ان العام المخصص حجة في الباقي
وان ادلة المخصص باطلة في تلك المسئلة الاصولية مسئلة نظرية ودعوى الاجماع على ان اعمال هذه المسئلة
الاصولية في خصوص الكتاب جائز دون غيره شطط من الكلام مع نحو يلزم العكس ان قول الاصحاب
الحجة في عام الكتاب لا داع ظن الى ان العام المخصص ليس بحجة في الباقي ان يكون اجماعيا ولكن من حيث انه
متعلق بالكتاب وايضا نقول في قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان ظاهره في العموم ومقتضاه عدم ثبوت الزنا
سابقا الحرمة كما ذهب اليه جماعة من محققي الاصحاب وذهب جمع ودد الاصحاب الى الحرمة والاخبار المستفيضة





في كل من الطرفين موجودة فلا ريب ان ترجيح عموم الآية وابقاؤه على ظاهره وادعاء الظن به يتوقف على ترجيح اخبار
الحل على اخبار الحرمة اذ بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد بالمجال المبلغ الاخبار راسا فلا بد من الرجوع الى المرجحات
بين الاخبار ولا ريب ان الاجماع على كيفية ترجيح الاخبار لاختلاف العلماء في وجوه الترجيح واختلاف الاخبار
في بيان ملاحظها بحيث لا يمكن ملاحظتها كما سيجيء في الخاتمة والخاص في الجمع بين الاخبار الا بالرجوع الى المرجحات
الاجتهادية مع ان قبول كل واحد من الاخبار ورده هنا من حيث السند والمتن وثبوت العموم الذي يختار الكاشف
عنها وانتفاء ما ورد لذلك ويقوم ذلك لا يكون في الاكثر الا بالظن الاجتهادي ولا قطع في شيء منها كما لا يخفى على
المتأمل المنصف المتدبر ودعوى الاجماع على جبر كل ما يتعلق بالاخبار بعنوان العموم او ادعاء الحدس وحصول
القطع برضا الشارع بذلك العموم بالخصوصية والمخصوصية لا لازم من جزئيات لزوم تكليف ما لا يطاق ولم يجعل
بالمعنى ولم يجعل من غيره وبينا وبين هذه الدعوى بون بعيد واما جعل من جزئيات لزوم تكليف ما لا يطاق فلا يخفى
ولا يجدي للسند بل هو من جهتنا وطريقنا اظهر فما قرر ذلك الفرق بين الظن الحاصل من الكتاب من حيث عموم
والظن الحاصل بعد بزوال المعارض في العارض وحضره ومن هذا القبيل التعظيم التي حصلت البعض مما اشتبه عليه
الامر ولم يفرق بين المجاز والعام وناقض في القول بوجوب التخصيص عن المخصص بعدم وجوب التخصيص في
الحقيقة عن المجاز وهو غلط لان التخصيص عن المخصص يرجع الى التخصيص عن العام بخلاف المجاز فانه تخصيص عن
القرينة وقد يحصل الاعتبار لذلك في العام والمجاز بكلا المعنيين فعليك بالتأمل والتفريق وقد حققنا ذلك
في مباحث العام والخاص فراجعه فالحكم بجبر العمل بالظن الذي لم يثبت بحجيته بالخصوص من دليل قطعي مثل
الشهرة والعلة ونحوها من جهة قوة الرجحان ولا تفقه ما ليس لك به علم ونحوه انما هو من جهة ظن حاصل للمجتهد
بعد التأمل في الآية وفي القواعد الاصولية ودفع الادلة التي قام عليها على عدم حجية العام المخصص الاجماع على
ان الآية مخصصة بظنون كثيرة وملاحظة عدم المعارض والظن بعدم القطع من جهة لزوم التخصيص عن المخصص
وهذا لا يحصل للمجتهد من مجموع ذلك الا ظن حاصل من الآية بعد ملاحظة ذلك فان سلمنا ان الاجماع
على العمل بالظن الحاصل من الكتاب على هذا الوجه فلا نسلم في خصوص العام المخصص لانه موضع خلاف الشارع
مع ضعف دليله وليس بمخصوص بمجموعات اخبار الآحاد بل هو جار في المتون المتظافرة كالكتاب والسنة المتواترة
ايضا فلم يثبت الاجماع على جبر عموم آيات التحريم في امثال زماننا بل قط بعد القطع بتخصيصها ببعض الظنون
فان قلت النزاع في حجية العام المخصص في الحقيقة راجع الى النزاع في حصول الظن منه في الباقي وعدمه
كما يظهر من ادلتهم المذكورة من الطرفين فان كان الى الحجية وعدمها مع حصول الظن ايضا فالمنكر يقول انه لا يحصل الظن
منه لا لاستعماله في الباقي ولو فرض حصول الظن فهو حجة باتفاق ممن قلت المنكر يقول انه لا يكون حصول الظن منه

ولو فرض حصول الظن من نفس الامر كان حجة لا انكار يحصل من ظن ولو فرض حصول الخصوص في حجة عليه
حتى يصير بذلك اجماعا فهو في الحقيقة اجتهاد في حصول الظن ونقول ان قصرت في الاجتهاد حيث
ادعيت الظن فيما لا يمكن حصول الظن فيه ولحاصل ان القدر المسلم من الاجماع الفرضي الذي يمكن ان يدعى
في هذا المقام هو ان يقول المنكر لحجية ان العام المخصص لا يحصل منه الظن في نفس الامر ولو حصل منه ظن
في نفس الامر فهو حجة وليس قليس ولا يظهر من هذا الكلام انه يسلم حجية الظن الحاصل لو عبر بسبب اجتهاده
وتفكره بالادلة التي هو عرفي من المنكر وصحيح منه قائل في ذلك فان فيه دقة ما وان سلمنا منك دعوى
الاجماع من الخصم على حجية الظن اذا حصل للخصم عليه دون غيره فانا نسلم من حجة انه ظن الجميع وكل ظن
الجميع حجة عليه وان لم يحصل الا له الظن على وفقه وبين هذا من اثبات الاجماع على حجية ظنه الحاصل من حجية
العام المخصص من الكتاب من حيث هو فان قلت يكفي ثبوت حجية هذا الظن بالاجماع وان كان من حجة كونه
ظن الجميع لانه يثبت اصالة حرمة العمل بالظن وهو المطلوب قلت اذا سلمنا الاجماع على ذلك من اجل كونه ظن الجميع
فلا نسلم انه من اجل انه حصل له من الكتاب بل من حيث انه ظن الجميع وهو حجة عليه وعلى مثله بالاجماع ولا يصير
حجة على الغير والحاصل انا نفرض المسئلة اصولية ونقول هل يجوز العمل في الاحكام الشرعية سواء كانت اصولية
او فرعية على الظن مطلقا او لا يجوز العمل الا باليقين او الظن المعلوم الحجية فيجب على كل من انكر احد طرفي
المسئلة من اقامة الدليل على مطلبه فان استدل المنكر للعمل بالظن بمثل قوله تعالى فلا تقف ما ليس لك به علم فنقول له
ان كان الظن الحاصل من هذه الاية قبل استقراء الوسع والتخصيص عن الخصوص والمعارض وقبل ابطال دليل
الخصم من انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن فلا اجماع على حجية مثل هذا الظن الحاصل من الاية كما هو
واضح وان كان بعد استقراء الوسع والتخصيص عن المعارض فيحصل الظن المنكر بسبب الاية بعدم الجواز وذلك
بان يدعى عدم انسداد باب العلم ويثبت كون الادلة الموجودة من خبر الواحد والاستصحاب وغيرهما تفيد
العمل فيه حجة عليه وعلى مثله كان الجواز ايضا اذا ابطل قطعية هذه الادلة واثبت انسداد باب العلم يبقى
على العمل بالظن فرأى كل من هذين الجميعين حجة عليه وعلى مثله بالاجماع ولا يصير رأي احدهما حجة على الاخر
فح لا يجوز للمنكر ان يحتج على المجوز بالاية بل وان كان ولا بد ان يحتج عليه فلا بد ان يتمسك بابطال انسداد باب
العلم واثبات الادلة المعلوم الحجية فالاستدلال بالاية فيما نحن فيه على اثبات حرمة العمل بالظن مع انسداد باب العلم
غلط فان الخصم متمسك بانسداد باب العلم وعدم تفاوت الظنون ولا يصلح معارضة بحرمة العمل بالظن مطلقا
ومن الغرائب ما وقع من جماعة من الاصحاب حيث جمعوا بين تمسكهم باصالة حرمة العمل بالظن في ابطال الحجية
الشهرة وتقليد الموتى وغير ذلك وتمسكهم في حجية اخبار الاحاد وغيرها بانسداد باب العلم وانحصار الطريق في





الظن كجمع من هذا الدليل فيها وانتم تعلم في العمل بها ايات الادلة وهذا الشرط وغير ذلك من الشروط كما اعلمت سابقا
وغيره وهذا ثابت واضح فان قلت ان حجية العام المخصص اجماعي لان المخالف فيه القليل لا يعتد بخلافه
قلت كون اجماعيا مم وان كان بعض المشهور بين الاصحاب ولا اعتماد على الشهرة ولا اجماع المنقول بدليل الكلام
السابق مع ان الاجماع المدعى في ذلك ان كان على الحجية وعدمها مع قطع النظر عن حصول الظن وعدمه
فلا يلزم استدلالهم بدعوى الظهور ونحو ذلك كما لا يخفى مع كما بعده في المسائل الاصولية وان كان
على الظهور في الباقي وحصول الظن فهو ليس من شان الشارع والامور التي يدعى فيها الاجماع المصطلح
واما اجماع الاصوليين فغاية افادة الظن وتقوية الكلام السابق ايضا والحاصل ان الاجماع المنقول ولا سيما
بطلان في عموم ايات التحريم ولا دليل على حجية ما سوى كونه ظن الجميع وان كان هو الاجماع المحقق
لان كان على الجملة فهو لا يجدي وان كان على كل الظواهر فهو ما يرد عليه ما سبق مما فصلناه فيه انه يستلزم
حجية الظن الحاصل من قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وامثاله من الظواهر والظنون الحاصلة بالعمل
العمل على ظن الكتاب لا يجوز فانها عامة تشمل ذلك ايضا فالاجماع على حجية الظواهر حتى الظاهر الدال على
حرمة العمل بالظن هو ما يثبت عدم حجية الظن الحاصل من القرآن ويثبت وجوبه عدم وقوعها فان
قلت ان تخصيص بالاجماع المنقول قلت لو سلمنا حجية حمل التخصيص يرد عليه ان ذلك مستلزم للتخصيص
ذلك الاجماع ثم يلزم كون الاجماع ظنيا لان التخصيص لا يكون الا في العام وان قلت وان كان ظنيا في الجملة
لكنه قطعي في الجملة ايضا قلت سلمنا ذلك لكن يكفي في تحقق المقدار القطعي بقاء حرمة واحد بعد التخصيص
فان كان ذلك هو الظن غير ايات التحريم ولا ينفعنا في جهارة من الاستدلال وان كان هو الظن المستفاد
من الايات الدالة على حرمة العمل بالظن ولكن دعوى الظن الحاصل من الاية فيه ان الظن ايضا
عرضا عريضا فان خرج منه الظن بالبينة والاقرار واليد وغير ذلك فلم يبق ما يكون فيه دعوى القطع الا
مثل القياس ونحن نقول به ايضا فلا ينفعنا في جهارة فان قلت ان الاجماع انما هو على حجية جميع مقتضيات
الظواهر حتى المستفاد من الايات الدالة على حرمة العمل بالظن لكن في غير ظاهر القرآن ونظرا انه يجاف
فرع الاجماع على ان كل الظنون الحاصلة من القرآن واجب العمل غير الظن الحاصل من عند حرمة العمل بالظن
الحاصل من القرآن قلت بعد تسليم صحة هذه الدعوى يرجع هذه الدعوى الاجماع على حرمة بعض الظنونات
دون بعض لا على وجوب العمل على الظواهر الدال بعضها على حرمة العمل بالظن لا الظن الذي لا يدل هذا
من باب حجية العام بالاجماع لا ما اقيم الدليل حتى ينفعنا في مقام اثبات حجية الظنون الحاصلة من القرآن
بل هو من باب اثبات حجية بعض الظنونات بالاجماع وهو ما حصل من سائر الظواهر وبعض الدلالة

ما دل على حجية العمل بالظاهر بظاهر القرآن وهو يوجب الظن الحاصل من القرآن الدخيل في تحريم العمل بالظن
وبعبارة اخرى هذا الاجماع على حجية ما دل على تحريم العمل بالظن وحجية العمل على خلاف الظن الحاصل من القرآن
وهذا البحث ليس بظاهر هذا لا يتحقق قبول الاثر من الظواهر التي ثبت حجيتها بالاجماع فان قلت ان الاجماع انعقد
على ان الاصل جواز العمل بما يحصل الظن به من الكتاب ما لم يثبت المخرج عنه قلت لو سلمنا هذا الاجماع فهذا
عدول عن اصل الدعوى لان الدعوى انما هي الاجماع على حجية الظواهر بعنوان العموم بمعنى حجية كل واحد منها
بحيث يكون الافراد متعلقا للدعوى كالاجماع وهذا الكلام يقتضي دعوى الاجماع على قاعدة كلية ومع ذلك
فنقول انتج خروج الظن الحاصل من الكتاب عن عموم ايات تحريم الظن لا بد ان يكون من دليل قطعي او ظني
على حجية ذلك الدليل وقد فرضت ان الدليل القطعي هو الاجماع المذكور وقد ابطلنا قطعيته لدخول العام
المخصص اعني ايات تحريم العمل بالظن في مورده واذا ابطلنا قطعيته فلا دليل على حجيته لدخوله تحت عموم
الايات المذكورة ولئن كان الدليل شيئا اخر من خبر متواتر او خبر اخرج في الصحيح مسلم وغيره معلوم
عن اثبات المطلب الا الاجماع فلم يبق لنا الا الاعتماد على الظن الاجتهادي فان قلت نحن نرى ان الاجماع على
حجية ما دل على الظواهر حجة ما لم يثبت المخرج عنه فهذه قاعدة خلوية خصصناها بعموم ايات التحريم
وخروج بعض الظواهر بالدليل لا يوجب عدم جواز العمل بالباقي قلت قد اشرنا سابقا الى بطلان هذا الوجه
ومنها بقولنا لو سلمنا صحة هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع الى اخره
فان شئت ان ابين لك وجه المنع وعدم التسليم حتى يندفع عنك هذه الشبهة بيانه ان الاصوليين قد
ذكروا ان دلالة العام على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبر عنه بالكلي التفصيلي والكلي العموم
فنقول دلالة هذه القاعدة التي اثبتنا الاجماع على وجوب العمل بايات تحريم الظن دلالة تامة وليس من باب
دلالة المشترك على معنييه حين استعماله فيهما على القول بجوازه ولا من باب الكلي المجموعي ولا من باب دلالة الكلي
واحد من الالفاظ الكلية الموكبة على معناها فنقول لك قولك ان كل واحد من ظواهر الكتاب حجة لا دلالة
الدليل منطبق بعموم على ايات التحريم ويدل على حجيتها دلالة تامة وح فلا بد ان يكون المخرج والمخصص
بالكسر مغاير للعام والمخصص بالفتح ولا يمكن دلالة العام على الايات المذكورة دلالة تامة فاذا كان جواز
العمل بايات التحريم هو مقتضى نفس تلك القاعدة العامة فلا بد ان يكون المخصص والمخرج غير هذه القاعدة
اتحاد المخصص والمخصص لان كل واحد من افراد العام متساوي النسبة مع الاخر في دلالة العام عليه
العام فيه ثم يجيء الكلام ان قلت وقع الاجماع على حجية ايات التحريم بعمومها وانعقد اجماع اخر على حجية سائر
الظواهر وهذا الاجماع الثاني مخصص لمقتضى الاجماع الاول والحق وجود ان الاجماع المدعى ثبوته واحد

الاجماع

مطلقا لا الاجماع انما هو على جعل الحجة وهو الظن الحاصل من الكتاب

الاجماع على حجية ظواهر الكتاب من حيث ان ظواهر الكتاب ولم يدع اصل الاجماع على حجية ايات التحريم من حيث
انها ايات التحريم ولو ادعاه احد فهو خرج عما نحن فيه والكلام عليه على نهج اخر والحاصل ان القاعدة التي
نريد بها الاجماع هو عام منطبق على جزئياته بالدلالة التامة ولا يجوز ان يدفع دلالتها على بعض جزئياتها
بدلالتها على بعض اخر لتزيد التناقض في الكلام ويعود عليه البحث الذي ذكرناه سابقا وهو ان ما يثبت
وجوده عدمه وح ومن ذلك يظهر الجواب عما يمكن ان يقال هنا في مقام التوجيه بعبارة اخرى ان الاجماع
انعقد على حجية كل الظواهر بعنوان العموم وانعقد اجماع اخر على عدم حجية هذا الظاهر الخاص اعني دلالة
ايات التحريم على حرمة العمل بظاهر القرآن وهذا الاجماع الثاني مخصص للاجماع الاول وذلك لان هذا الاجماع الثاني
مبني في الحقيقة لا الاجماع الاول فيما ذكر لا اجماع الاول لم يدخل ايات التحريم لا عموم فيها اصلا بل هي مخصوصة
بعض معين مثل اصول الدين او ما يتهم به المسلمون ونحو ذلك وايضا ثبت بكفينا في اتمام المطلوب وهو بطلان
اصالة حرمة العمل بالظن فتامل فيما ذكر تدبر بين الوقت والاضطراب تجد حقيقة ما نقول انشاء الله تعالى ان
تنبه الخصم بما ذكرنا له من الجواب واعرض عما قاوم له اولا من تخصيص عموم ايات التحريم بالاجماع المذكور والم
تكون مسلك اخر لنا سيبين اصالة حرمة العمل بالظن وقال انه لا تخصيص هنا اصلا بل دلالة القاعدة المستفادة
من الاجماع دلالة تامة واردة على جميع جزئياتها بضرب ان مثل قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم وامثاله باقية
على ظاهرها فان المراد منها النهي عن الظن الذي لم يكن مستندا الى قاطع وساير الظنون الحاصلة من ساير الايات
مستفادة من القاطع وهو القاعدة المعلومة بالاجماع فلم يدخل تحت ايات التحريم حتى يحتاج الى التخصيص او الى
اجماع اخر فنقول في جوابه ان هذا غفلة عن الفرق بين الظاهر والقاطع بل الحقيقة والمجاز فان التخصيص
في قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم يعود الى الوصول نفسه لا الى وجوب العمل به فيحتاج ما ذكرت الى اضمار
لم يلزم استعمال التخصيص في المعنى الحقيقي والمجازي في استعمال واحد وهو باطل بعض لا تقف ما ليس لك به علم
ولا بوجوب العمل به علم اذ لا بد ان يحمل العلم على معنى يشمل العلم وما يوجب العمل به وهو ايضا مجاز فاي مقتضى
القاعدة الحاصلة من الاجماع وهو العمل على ظواهر الايات فحصر ورد بعض من كلمات القاعدة قرينة للخروج في
بعضها الاخر ليس باولى من العكس بتوجيه الكلام على موجبه اذ من يحتاج الى دليل اجماعي اخر
وقد عرفت الحال فيه وكذا الايات الناهية عن اتباع الظن فان العمل بالظن على الظن الذي لا قاطع على العمل به
تخصيص صريح وهو كذلك على فرض ورود الجملة لا ريب ان ما يحصل من قوله تعالى ثبت فظهر مثلا الظن بان حكم
الاستصحاب في الواقع وجوب نظير وجوب الثوب عن النجاسة لا العلم به لاحتمال ارادة مطلق التكليف او التخصيص وهذا
هو المعنى الحقيقي للظن ووجوب العمل على هذا الظن لو ثبت لا يخرج ذلك الحكم عن كونه مظنونا وهذا واضح لا

ستوفيه ثم ان رجع الخصم وقال ان كل ظاهر قام عليه قاطع فهو معلوم بحسب الظاهر مظنون بحسب الواقع كما يقال
مال زيد لورثته وكذا ان وجد بمجرد اليد والتصرف وذلك كما يقال في توجيه لفظ العلم في تعريف الفقه انه هو
العلم بالاحكام الشرعية وهذا هو معنى قولهم ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم كما هو الظاهر في توجيهاته
نقول في دفعه ان كلامه هذا يحتمل معاني ثلثة اما انه معلوم انه ظاهر ومظنون من الاية واما انه معلوم انه
يجب العمل باهو ظاهر من الاية واما ان ما هو مقتضى الظاهر ودل لفظ الفقه مفهومه معلوم اما الثالث
فبديهي البطلان لوضوح المغايرة بين المعلوم والمظنون والظن والعلم واما الثاني فيرجع الى ما تقدم من
كون المراد من المعلوم بالمعلوم وجوب عمله وهو معنى مجازي للعلم ويرد عليه ما سبق واما الاول كما نرهنه
المراد بقرينة الاستشهاد بحكاية الفيل وعلم الفقه ففيه ان المراد في تعريف الفقه من العلم هو الادراك الحاصل بالاحكام
الظاهرية الظنية من الادلة التفصيلية على اظهر الوجوه في معنى العلم هنا كما حققناه في اول الكتاب ولكن
ذلك لا يفيد لانه حصل العلم باهو مظنون انه حكم الله وذلك لا يجري في كون الحكم عليا بحقيقة كون
ذلك التصديق مطابقا للواقع ولكن لما ثبت بالبرهان القطعي كون ذلك المظنون كما خرجا الرجوع الى
باب العلم فيجب العمل به فحصول العلم بالمظنون لا يجعل المظنون معلوما بل يجعل الكبرى الكلية المجهولة مظنونة
واجب العمل واما حاصل ان المراد بالعلم في تعريف الفقه وان كان هو معناه الحقيقي على اظهر الوجوه لكن متعلقه
الظن يعني يحصل للفقيه العلم بظنه الذي هو حكم الله في حقه بسبب تلك الكبرى الثابتة من الخارج فيصير
معنى قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم منطبقا على المدعى ولكن لا ينفع للخصم في شيء فانا نسلم انا نعلم ان المظنون
من ايات القرآن كذا ولا نتفق عليه وان نقول هذا ليس بمظنون عن الكتاب ولكن هذا لا ينفع الا مع اثبات
وجوب العمل عليه من الخارج وبعد تسليم ثبوته لا يحصل مرتبون الا وجوب العمل على ذلك الظن ولا يثبت من
ذلك كونه علما حتى يتعدى في هذا المقام والحاصل ان متعلق العلم قد يكون ظنا وقد يكون شيئا ثابتا في الواقع
وصيرورة الظن متعلق العلم لا يجعل الظن علما وهو واضح ثم لما طال الكلام بما ساعد الخصم في تسليم الاجماع
فالقاطع القائل والقول هو العمل الى منع الاجماع ونقول ان الاجماع هو اجتماع الفرقة بحيث يوجب القطع برأي
الامام ولم يتحقق لنا بعد وقوع هذا الاجماع فان ذلك الاجماع اما من الاخطار فتاويهم صريحا واما من حصول
العلم برضاه بالمجمع عليه بحيث يحصل القطع برضاه بسبب ان الفتوى فلم يجتمع عندنا من فتاوى اصحاب الوسائل
ولا ثمة عليهم من الوسائل بين لهم التصريح بان كل ظن يحصل من ظواهر الكتاب في كل وقت وزمان وان كان
بعد الف سنة حجة لكل من يحصل له من العلماء وان كان بعنوان القاعدة واما ارباب التصانيف من
اصحابنا فان سلم اجتماعهم على تلك الفتوى فغير معلوم ان فتواهم بذلك وتجويزهم العمل بتلك الظنون لما كان

لا يجوز

لاجل انها ظواهر الكتاب بل العلم كان من جهة انه ظن من الظنون كالاجتهادية وبالجملة العلم وصار حجة بتقريب
حصول العلم بالتتبع من احوال السلف انهم كانوا يستدلون في مجادلاتهم ومناظراتهم بالايات القرآنية من
دون نكير فهو لا يستلزم ان ذلك كان من جهة اجماعهم على حجية الظواهر بل العلم كان لحصول القطع بها بسبب
القرائن والامارات وقد كان مختفيا على خصمه فاحتاج الى التنبيه كما نبه الصادق عم الراوي الذي كان يسمع
الى غناء الجواري حين جلوسه على الخلاء بنظره انه ليس بحرام لانه لم يات فيها برجل بقوله اما سمعت الله يقول
ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك عنه مسئولا واستدلال الذي بكلهم حيث سئلت في موت النبي صلى الله عليه وآله
بقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون فمن ادعى تحقق الاجماع فالمهدة عليه ولا حجة علينا والحاصل ان دعوى
الاجماع على حجية ظواهر الكتاب محقق في ايات تحريم العمل بالظن ثم بعد ذلك دعوى ظهور ايات التحريم في
كل ظن لم يقم على حجيته قاطع محقق في امثالنا في امثال زماننا التي انسد باب العلم فيها فانا ادعوا ان ايات
كل من الظنون تحت القاعدة المدعى عليها الاجماع في غاية الغرابة ومن الغرائب ان الجماعة المتمسكين في اصالة
حرمة الظن مطلقا حتى في امثال زماننا بهذه الايات يستدلون في اثبات حجية اخبار الاحاد ولاستصحاب
وغيرهما من الادلة الظنية بان باب العلم في امثال زماننا منسد والتكليف باق بالضرورة فيجوز العمل بالظن
ولا لزم تكليف ما لا يطاق وفيه ما لا يخفى اذ الاستدلال بهذا الدليل يقتضي حجية الظن مطلقا لا الظاهر من القاطع
على عدم حجيته فلا يصح ان يقال مراده هو بعض الاستدلال لجواز العمل بالظن المعلوم الحجية اذ الظن المعلوم الحجية
لا يحتاج الى الاستدلال في العمل عليه وعلى قول الخصم من ان الظن المعلوم الحجية علم وليس بظن كما مر فلا مراد
ثم توجيه المعارضة بان هذا الدليل العقلي القاطع في امثال زماننا يفيد جواز العمل بالظن مطلقا الا ما قام
القاطع على بطلانه بلا حاجة الى استثنائه لانه ليس بظن بل هو مقطوع بعدم حرمة العمل به قطعا فنقول ان
الايات ان سلمنا وجوب العمل على عمومها مع اخراج الظن المعلوم الحجية فيجب العمل على هذا الدليل ايضا مع اخراج
الظن المعلوم الحجية فيجب العمل على هذا الدليل ايضا مع اخراج الظن المعلوم عدم حجيته فارتفع بهذا الدليل العقلي
الظهور الذي ادعيت من الاية فصار الحاصل ان كل ظن لم يثبت بطلانه فهو حجة وبطل القول بان
الاصل حرمة كل ظن الا ما ثبت حجيته وان كان ذلك كلام في هذا البرهان القطعي الذي تداوله المجتهدون
في كتبهم في الاعصار والامصار فهو يحتاج الى بسط كثير وتطويل غير وقد شرحناه لذلك واوضحناه في
مبحث حجية اخبار الاحاد وبينا ان الاصل حجية جميع ظنون المجتهد وان الاصل في ظنه الحجية الا ما اخرجه
الدليل وبينا وجه الاستثناء من الدليل القطعي مع ان التخصيص عن خان الادلة الظنية وان نشت فراجعه
ومن قبيل البرهان المذكور ما هو من الاخوان اقاموها على حجية ظن المجتهد من لزوم ترجيح المرجوح

لا ما هو من وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون ونحو ذلك فان كل ذلك ادلة على حجية ظن المجتهد من حيث انه ظن
لا من حيث انه ظن خاص من دليل خاص وتداول هذه الطريقة وتظافر كلماتهم بذلك من اجلى الشواهد
على بطلان ما دعوى ان مقتضى الاجماع المدعى حجية ظواهر ايات التحريم مطلقا اذ لو سلمنا ذلك الاجماع في
الجملة وكلماتهم هذه تنادي بانها مخصصة بغير ايات تحريم الظن فيصير دعوى الاجماع مخصصة بعض ان
الاجماع وقع على حجية ظواهر الكتاب الا ظواهر ايات التحريم في زمان انسداد باب العلم فكما في اول المسئلة
نكتفي منك بان لا ترد دليلنا يمنع تحقق الاجماع في حجية عموم الظواهر بحيث يشمل ايات التحريم مطلقا وان
تكلنا الى ما اكتفينا به من ان تلك الايات ظنون وظواهر لا قاطع عليها والا فان يوشك ان نوقف الاجماع
على ان تلك الظواهر ليست بحجة بتمامها لما عرفت ان جماهير العلماء المحققين يستدلون في كتبهم على قبح
الظنون بالادلة المذكورة التي مفادها حجية ظن المجتهد من حيث انه ظن لا من حيث انه مستفاد من دليل خاص
والا لم يحتج الى هذا الاستدلال ثم بعد التامل في جميع ما ذكرنا يظهر لك الجواب عما يمكن ان يورد على تلك البراهين
القاطعة من باب المعارضة بان مقتضى تلك البراهين العمل على الظن مطلقا فيدخل فيه ظن ايات التحريم
اذ تلك ايضا ظنون وظواهر فيها لما ذكرنا من تقرير دخول ظواهر الكتاب تحت ايات التحريم فان قيل
ان البراهين قرينة على التجوز في ايات التحريم فيقال ان الاجماع على حجية الظواهر حينئذ قرينة على تخصيص ايات
التحريم ايضا او التجوز فيها وذلك لان تلك البراهين قاطعة لا يقبل التخصيص ونفي مطلقا لايات التحريم بعمومها
ومخصصة لها بغير صورة انسداد باب العلم ولا يمكن تخصيصها بظواهر ايات التحريم لعدم امكان تخصيص
القطعي وتخصيص تلك البراهين بالقياس والاستحسان ونحوهما ليس من باب التخصيص وقد بينا الوجه
فيها فلاحظ وتبين ايضا وحاصل ما يمنع حصول الظن به اسماع ملاحظة ابناء الشريعة على جميع الخلافات
وتفريق الموتلفات واما بان الاستثناء مما يدل على ارادة الشارع ظنا لان الظن الحاصل منه مستثنى من مطلق
الظن واما بمنع انسداد باب العلم في موارد منا القياس بالنسبة الى مقتضاه لثبوت حرمة العمل على هذا وبرجع
الى سائر الادلة ويعول عليه وان وافق مؤداه مؤدى القياس واما بمنع ثبوت تحريم العمل عند ضرورة حتى في
زمان الحيرة والاضطرار وانسداد باب العلم وعلى المدعى عدم دعوى العلم او الضرورة ومن الغرائب
اغرب مما استغربناه سابقا من الجمع بين الاستدلال بعمومات حرمة العمل بالظن في سائر المواضع والاستدلال الى
جواز العمل بالظن من غير الواحد وغيره بانسداد باب العلم ولزوم تكليف ما لا يطاق ما قد اسمعه غير واحد من
في عصرنا من انا انما كلفنا بالواقع لا بالعلم والظن ولما كان العلم مطابقا للواقع قلنا انا مكلفون بالعلم وبالانسداد
بابه لم ينفتح باب الظن على الاطلاق لحرمته وكونه كاكل الميتة في المخمصة فيقول عليه دفع الحاجة وهو كاكل الجيفة

في بعض



في بعض الاشياء وهو الدليل لا ظن اكل في الكل ولا في البعض ولا ظن البعض في الكل وهذا كان التناقض بين ادعاء
اصالة حرمة العمل بالظن مطلقا والاستدلال ببعض الدليل ما لا يخفى على ذي شعور ووجه هذا الكلام عما الاجتراح الى
البيان لكن لما صرنا في دهرنا محتجين باشال الاذلال بل كم وقع من هذا القبيل في الادلة والاواخر فنقول دعا
لا عسى ان يشتبه الامر على بعض الطلبة الى التكلم في هذه المقالة في ظن المجتهد ولم اتعد الى غيره لتعليل المؤنة
وتسهيل المعونة فاقول ان اراد باب العلم على المجتهد في بعض المسائل او اغلبها فالظن الذي يجوز للمجتهد العمل به
من باب اكل الميتة ان كان هو ظنه من حيث هو ظنه لا ما ثبت بطلانه بالدليل فهو مطلوبنا لعدم اختصاص
بظنه دون ظن وان كان ظن على حجيته فنقول للدين لي انه هل ثبت حجيته مطلقا بعض في حال حضور
الامام وغيبته وفي امثال زماننا جميعا او في زمان الغيبة وعدم الامكان فقط فان كان الاول فمع انه مما لا
يمكن اثباته في اكثر الادلة فان حنيوا الواحد او سلم الاجماع فيه فلا يثبت الا في الجملة كما هو واضح وفصلناه في محله
وهو مع كونه بهذا اليقين في بعض كما هو واضح وكذا الاستصحاب وغيره ان سلمنا كون حجية الكتاب اجماعيا كما مر
الكلام فيه مع انه لا يثبت منه الا اقل قليل من الاحكام ولا يثبت اصل البراءة ان سلم فلا حجية شيئا من الفقه ايضا
فنقول ان ذلك ليس من باب انسداد العلم سيما على زعم الخصم من كون ما هو معلوم الحجية على اوان كانت
فيتوقف على ظن لا يجوز العمل به الحجية في حال الحضور وقيام الدليل على جواز العمل به في حال الغيبة والختم الكلام
فاعسى ان يختم به الكلام وان كان ذلك غير موجود من قبل بل واي كلام لا يرد عليه كلام مدار كلام الملك
العلام واوليائه الكرام ونعود الى ما كنا فيه من القدح في الاجماع المدعى على حجية ظواهر الكتاب ونقول ان
المسلم منه انما هو الاجماع على ما هو ظاهر عند المشافهين به او مظنون عندهم او فيما يحصل الظن به لكل اهل
اللسان او كل العلماء واما ما يحصل الظن فيه للبعض دون البعض فلا يعقل الاجماع على حجية ذلك لا دعوى
ان كل من يحصل له الظن فهو حجة عليه دون غيره واثبات الاجماع على ذلك بعيد ان علماء الامة اجمعوا على ان
كل من يحصل له الظن بشيء فهو حجة عليه بحيث يحصل له القطع بان راي الامام في هذه المسئلة ان من يحصل له
الظن من مفهوم الخاصة مثلا فهو حجة عليه ومن لا يحصل فلا ومن يعتبر العام المخصوص فهو حجة عليه ومن لا يعتبر
فلا ومن هذا القياس فان قلت ان حجية ظن المجتهد اجماعي فلا يعقل التشكيك في ذلك قلت هذه غفلة
عجيبة فان كلامنا في اثبات الاجماع على حجية الظن الحاصل من الكتاب بالخصوص ومن حيث هو ولا فلا
كلام لنا في حجيته من حيث الظن من ظنون المجتهد وايضا ظاهر دعوى الاجماع على حجية الظواهر فرض
كون العام المخصوص هو على ما هو بظاهره من الاثر في نفس الامر كما هو ظاهر عند كل مجتهد فالاجماع انما
يسلم فيما هو مسلم ظهوره عند كل اهل اللسان فما اختلف في ظهوره لا يدخل في الاجماع ويلزم من ذلك ان

مدعى الاجماع على حجية الظواهر فوجه كون العام المخصص ظاهرا في الباقي يعني لما خرج الظنون المجوزة مثل قول
ذي اليد والعدلين والظن في القبلة والوقت ونحو ذلك من عموم ايات التحريم بقي تلك الايات ظاهرة في
تحريم العمل بالشهرة والغلبة ونحو ذلك ونحن وان سلمنا ذلك لكن نقول هناك تخصيص اخر في اوقات
العام ولا نسلم ذلك الظهور في الباقي بالنسبة اليه ثم دعوى الاجماع عليه والحاصل ان القول بكون حجية
الظواهر اجماعية لابد ان يناط بامور ظاهرة في نفس الامر يقينا او عسى ظن على مدعى الاجماع والاول ممنوع
والثاني لا ينفع في حقيقة دعوى الاجماع وهذا بخلاف دعوى الاجماع على حجية ظن المجتهد فان معناه الاجماع
على ان كل ظن مجتهد حجة عنده وعليه وعلى مقلده لا في نفس الامر ويجوز ان الاجماع على ظواهر حجية الظواهر فان
معناه انها حجة على كل احد وهو شيء واحد لا انها تختلف باختلاف الاشخاص وتختلف الحجية باختلاف
افهام الاشخاص في كونه ظاهرا فان قلت انا نرى الاجماع على ان الظن الحاصل من القرائن حجة لان
الاجماع على ان العمل بالظواهر واجب فلا يضر في ذلك الاختلاف في الظن فان ذلك اختلاف في
الموضوع وهو لا ينافي انعقاد الاجماع على حجية اصل الظن وذلك من قبيل جواز الصلوة في الحرير اجماعا
مع الاختلاف في تحقق ذلك حرمة التكفير فيما قلت انا نجيب عن ذلك اولا بالمعارضة ونقول ان الكلام في تحقق
الاجماع على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا يعني انه يجوز له العمل بما اداه اليه ظنه وعلى مقلده تقليده ودعوى
هذا الاجماع عامة بالنسبة الى الاجتهاد في نفس الدليل وفي كيفية الاستدلال فهل يمكنك ان تقول لا يجوز
لمثل الشهيد رح اذا اداه ظنه الى العمل بالشهرة العمل عليه وعلى مقلده متابعته والقول بانه مخطئ اثم او تعدى
في ذلك لا ظنه وهو حجة عليه وعلى مقلده فلا اجماع على جواز عمل المجتهد بظنه يوجب جواز العمل بالشهرة
لمن اداه ظنه الى العمل بالشهرة وكيف اذا حصل القطع بحجية الاجتهاد لاجل انسداد باب العلم وبقاء التكليف او فرض
الماخذ الراجح في النظر فيها ورجحانها على الاصل في نظر المجتهد فنقول بجواز العمل من باب الالزام ان
الشهرة حجة بالاجماع فيما انك تقول الاجماع على حجية العمل بالظن الحاصل من الكتاب يوجب كون العمل بايات
التحريم اجماعيا فنحن نقول ان الاجماع على حجية ظن المجتهد عليه وعلى مقلده يوجب كون جواز العمل على مقتضى
الشهرة ان ترجح في نظره اجماعيا فان قلت الظن الحاصل من ايات التحريم ظن نفس امري بخلاف الشهرة فانه
ظن اضافي بالنسبة الى المجتهد قلت اولا انا ايضا نقول ان الظن الحاصل من الشهرة ايضا من الامور النفس
الامرية لانها بنفسها تفيد الظن مع قطع النظر عن خصوصية المجتهد وثانيا نقول انهم الباقي بعد التخصيص
من العام المخصص وظاهره في الباقي من المسائل الاجتهادية ويختلف باختلاف الاشخاص سلمنا ظاهره في
الباقي في نفس الامر لكن الباقي قد يلاحظ بالنسبة الى افراد العام وقد يلاحظ بالنسبة الى اوقاته فظهور ايات

التحريم



التحريم في حرمة العمل بظن المجتهد الحاصل من الشهرة مثلا في امثال زماننا وبعد سد باب العلم غير واضح
وضوح الضرب الامر ترجح في غاية الوضوح فان دعوى هذا الظهور من حيث الغفلة فلا يصير حجة على
احد وثانيا نجيب عنه بالمناقضة ونقول لا ينفع الاجماع على الكل الجاري في الافراد المحتملة الا ترى اذا قال
نقول اذا قال الشارع ان الحامز نجس وانعقد الاجماع عليه واختلف في ان الجسمة مثلا كفار ام لا فان من يقول
بكفرهم يظنه واجتهاده واجتهاده يكذب القول بان نجاستهم اجماعية او قطعية او كلا بل يقول اني اظن بنجاستهم
لظني انه كافر ويحتاج اثبات حجية هذا الظن وعلمه على دايره بنجاسة الجسمة الا ترى ان وجوب حجية ظن المجتهد الاجماع
المذكور المنعقد على نجاسة الكافر بالاجمال فقط كذلك فيما نحن فيه نقول ان الاجماع لو سلم على حجية الظن الحاصل من
الكتاب في الجملة فلا نسلم الاجماع على حجية هذا العام المخصص بقينا وكيف يدعى عليه الاجماع بالخصوص
سيما مع ما يظهر من جل العلماء المنكرين لحجية مطلق ظن المجتهد كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم وسنشير الى بعضها
في اخر الكلام فظهر ان الحجية انما هو لكون ظن المجتهد كالامارة ظن حاصل من الامارة والحاصل انا نقول امكان نقول
ان الاجماع منعقد على حجية الظنون الحاصلة للشاهدين ومن يجوز وحده من الكتاب والخبر القطعي وثانيا
ان نقول ان الاجماع منعقد على حجية ما حصل المجتهد من الظن الحاصل من الكتاب الكتاب في امثال زماننا
ولو بعد ملاحظة المعارض والجامع وبالجملة الظن الحاصل بعد الاجتهاد مع موظفية الكتاب فيه ولكن
من حيث ان الكتاب داخل فيه ومن جهة دخوله ومن جملته ظن حرمة العمل بالظن وثالثا ان نقول ان الاجماع
منعقد على حجية من جهة انه ظن من ظنون المجتهد وظن المجتهد حجة عليه وعلى مقلده في امثال زماننا فان كان
الاول فهو سلمناه لك واما الثاني فممنوع لا نسلم انه عدم حجية ظن مجتهد يعتمد على ظن لم يدخل في استدلاله
الكتاب الكتاب او ما هو مثله من المتون القطعية اذا اداه ظنه اليه فلا بد لك ان تقول بالثالث يعني ان
الاجماع منعقد على جواز اعتماد المجتهد على ظنه وجواز اعتماد مقلده عليه ولا الزام عليك ان تقول ان مثل
الشهرة ممن يقول بحجية الشهرة لا يجوز له العمل على اجتهاده ولا تقليد مقلده له وهو باطل بالاجماع فثبت ان
ما ثبت عليه الاجماع هو حجية ظن المجتهد من حيث هو ظنه فظهر ان الاجماع الذي ادعيت على حجية الظن الحاصل
من الكتاب ليس من جهة انه ظن الكتاب بحيث يوجد بل من جهة انه ظن المجتهد والقول بان ظن المجتهد من
حيث انه ظن المجتهد اجماعي يبطل القيد بادلة حرمة العمل بالظن ولا الزام المناقشة فان قلت انا لا نقول
بان ظن مثل الشهيد رح ليس بحجة عليه ولا على مقلده ولا نقول بانه اثم بل نقول بانه مخطئ معذور وهو في مقلده
ولكن نقول الحق والتحقيق ونفس الامر حرمة العمل بالظن بسبب البرهان وهو الاجماع قلت ان الشهيد
ايضا يقيم البرهان بسبب انسداد باب العلم وانحصار المناص فان قلت فمنع انسداد باب العلم لكون الظن

قطعي العمل قلت مع ان ذلك مخرج عن الشارع اذ الشارع اجل من ان يحاسب العمل فاذا وجبت الى دعوى عدم
انسداد باب العلم فلا بد ان يرجع الى ابائه ونحن لما بينا ذلك في بحث خبر الواحد وفصلناه فلا حاجة هنا
الى تجديد الكلام في ذلك فكن على ذكر منه هنا في الجملة ان ظاهر الاقران على فرض تسليم قطعية حجية لا يثبت الا اقل قليل
من الاحكام فان قلت اصل البراءة ايضا قطعي قلت نمنع اولا قطعية لكونه من المسائل الخلافية الاجتهادية
البتية اكثر مواردها على الادلة الظنية وثانيا انها لا تثبت الفقه والاحكام التفصيلية اليقينية ثبوتها
تفصيلا في الشرع على سبيل الاجمال كما لا يخفى على المطلع وكذا الاستصحاب ليس يقطعي ولا يفيد القطع
فان قلت ان العمل على اخبار الاحاد قطعي لدلالة الايات والاجماع قلت دلالة الايات غير واضحة والاجماع
ثم دعوى الاجماع مع ظنيتها من السيد والشيخ متعارضة مع ان المسلم منها انما هو في الجملة لدعوى اجماعهم على
اشتراط العدالة واختلافهم في معنى العدالة واكتفاء الشيخ بالتحرز عن الكذب واكتفاء المشهور بعدم الشهرة على
الخبر الضعيف واكتفاء بعضهم في التزكية بالواحد واشتراط بعضهم الاثنين واختلافهم في اكثر شروط
العدالة والاشكال في موافقة مذهب المزكي للمجتهد في معنى العدالة والكاشف عنه ثم بعد ذلك الاشكال في تعارض
الاخبار ومعارضة بعضها البعض مع اختلافهم في كيفية الترجيح والمناص مع ان كثيرا من المرجحات لا دخل
عليها مثل على الاسناد وموافقة الاصل ومخالفة العامة وغير ذلك واختلافهم في المرجحات المنصوصة بحيث لا يرجع
بعضها الا بالرجوع الى الظن الاجتهادي كما سنبينه في الخاتمة الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة والحاصل ان دعوى
الاجماع على حجية اخبار الاحاد مما لا ينفع في تعيين من الاحكام من جهة صيرورتها قطعية وادعى بعض اهل عصرنا
الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالكتاب واخبار الاحاد بنوعها ونحن نعزل عن ذلك ونقصر ونتصور
ولا نتصور لذلك مصرا لان ما يضطر اليه المجتهد في زمان الحيرة ويفهم منه حجية عليه لا اختصاص لذلك
بالكتاب واخبار الاحاد وان ادعى الخصوصية في ذلك فعليه العود والتوجه الى التفريع في جزئيات موارد
هذه الدعوى يقتضي بسطا واطنابا بل الكلام في ذلك مما لا يناسبه ولكن نذكر بعض الكلام فيه مما يكون من
باب القانون لما نطوي عن ذكره وهو ان الاجماع المدعى على حجية الظنون المتعلقة بالمذكورين اما على الظنون
الدالة على حجيتها او دلالتها او كيفية العلاج في متعارضاتها والقدر الذي يمكن ان يسلم ويتصور من هذه الدعوى
انما هو الظنون المتعلقة بالاخبار المعلوم جواز الاعتماد بشانها والتكلم على اجمالها وجمعا وتنزيلا وترجيحا لان
هي ما نوعا من الاخبار ولا قائل فيها بالفرق لكن الاشكال في منافاة بعضها مع بعض وترجيح بعضها على بعض
ومنهم سابينا اولا الكلام في ان هذا الصنف من الخبر هل هو من جملة تلك الاخبار ام لا فليس ذلك كلاما متعلقا
بالخبر بل هو متعلق باثبات حجية مثل النزاع في ان خبر الصبي المميز حجة ام لا والموثق حجة ام لا وخبر المتزوج عن

الكوفة

كتب حجة ام لا وخبر الضعيف المجبور بالشهرة في العمل حجة ام لا وما ذكر وادير العدول الى الحجة ام لا والموسل حجة
ام لا وغير الخبر والمعنى جائز ام لا فان دعوى الاجماع على حجية الظن الحاصل بحجية نفس الخبر من غير جهة انه ظن
الخبر مكابرة فان قلت ان الاخبار الواردة في علاج التعارض بين الاخبار مستفيضة بل في تيه من التواتر
وهي كما تدل على حجية خبر الواحد في الجملة تدل على جواز الاجتهاد في النقد والانتخاب في الاخبار واخذ الحجة وترك
غيرها قلت بعد تسليم تواترها بالمعنى بحيث يجري لك نفعا انها انما تدل على الاجتهاد فيها ثبت جواز العمل
بها منها وترجيح بعضها على بعض لا في اثبات ما يجوز العمل به منها ولا يجوز كما ان الاخبار الواردة في تعيين
الامام اذا تشاح الائمة او المامومون انما هو بعد صلاحية الائمة للامامة فكذا فيما نحن فيه فان قلت نعم ولكن
هذه الدعوى تندرج في دعوى الاجماع على حجية الظن المتعلق بالكتاب فانه يقتضي حجية ما يفهم من قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ الاية فالاية تدل على حجية خبر العادل وخبر الفاسق الذي تثبت خبره فاكثر من الاصناف
داخلة في منطوق الاية او مفهومها قلت اولا فيه ان كلا من حجية الخبر الضعيف المجبور بالعمل ان كان من جهة التبين
يقتضي بخلاف حصول العلم بالصدق لا كفاية الظن سلما كفاية الظن بتقريب ان العدول ايضا لا يفيد ازيد من
ذلك واما الاية بمفهومها على سماع خبر العدول المفيد للظن فلم يكتف في جانب المنطوق بالظن الحاصل من التبين
بجواز ما يحصل من خبر العدول لكن نقول يلزم من هذا جواز العمل بالشهرة ايضا اذ هو ايضا انباء مفيد للظن
من جهة التبين فان قلت ان النبأ ظاهر في الخبر عن اليقين والشهرة اخبار عن الرأي والاجتهاد قلت فيما
نقول في التزكية لاجل اثبات العدالة اليس هي غالبا مبتنية على الاخبار عن الاجتهاد فان جعلت النبأ اعم
ليشملها فيشمل الشهرة ايضا وان جعلته مخصوصا بالاخبار عن المحسوسات واليقينيات فهم تعتمد على اثبات
العدالة الذي هو شرط قبول الخبر في نفسه وان اعترفت فيها على الظن الاجتهادي فالدليل على حجية هذا
الظن والاعتماد على الاجماع الذي ادعيت بدوا الكلام مع انا نقول ان تلك الاية تدل على ان الخبر انما هو من اجل
حصول الظن فان الاعتماد على العلة يقتضي ان الاكتفاء بالعدول ايضا انما هو لاجل حصول الظن بخبره وذلك
واضح مما ذكرنا فان اصابة القوم بجهالة علة لعدم الاعتماد الا على ما يفيد الظن بالصدق وذلك لا يحصر في الخبر
فدل الاية على الاكتفاء بالاطمئنان الظني فالتمسك بالاية مضمنا ولا يضر بالاو من ذلك يحصل قوة اخرى لما
ذهبنا اليه فان ذلك يخرب مدار امر المخصم في الاعتماد على الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالاية والاخبار في غير
جهة الاستنباط والدلالة ويثبت ان المعتمد انما هو الظن المورث للاطمئنان عادة ويترتب من ذلك احكام
كثيرة وقواعد كلية كلها مبتنية على ذلك ح ويحصل التخلص من الاشكال في وجه الاعتماد في مثل تزكية الراوي
وقول الطبيب في المرض المهم الخطر والتيمم وفي اثبات الجسم وشد العظم وقول المقوم والقاسم والمترجم وغير

ذلك ما هو في غاية الكثرة في أبواب الفقه فقد تراهم يختلفون ويترددون في كفاية الواحد في الأمور المذكورة
لا لأجل تردد في أنها خبر أو شهادة وهما ذكرنا تعرف أن الحاجة إلى ذلك لأجل الأمور من جهة أنها مما يقوم
في الموضوعات والمعتمد فيها هو الظن وهذه الآية تدل على الاعتماد بلاحظة الحذر مع أن في الاستدلال بالآية
في حجية أصل خبر الواحد إشكالات عظيمة من جملتها أنها لا تدل على جواز العمل بخبر الواحد منفردا وإن كان الراوي
عدلا أيضا وذلك لأن النبأ أعم من الرواية والشهادة وغيرهما من أقسام الخبر المقابل للإنشاء وقد اعتبر العدد
في الشهادة واكتفوا بالواحد في الرواية ومع ذلك استدلوا في الخاصين لاشتراط العدد الزائد بالنبأ فإن كانت الآية
دليلا على اشتراط العدد الزائد في الشهادة فيلزم أن يكون المراد من الآية أن الرجل الواحد إجماله كلام مطلق
في الجملة ولكن لم نعلم أنه منفردا أو بشرط انضمامه مع الغير ليشمل القسمين فلا يدل على قبول قول الواحد منفردا في
غير الشهادة كما لا يخفى وإرادة قبوله منفردا بالنسبة إلى غير الشهادة ومنضما إلى الغير في الشهادة في استعمال واحد
غير صحيح كما حققناه في محله إذ هو استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معا والقول بأن الأصل والظاهر من الآية كفاية
الواحد والشهادة مخرج بالدليل مع كون الآية ظاهرة فيما عدا الشهادة أشبه من كونها إخبارا عن شخص معين
يستلزم تخصيص المنطوق بالخبر لثبوت الدليل في الخارج على عدم كفاية التبين في الشهادة فلا يمكن الاستدلال
بالآية على عدم قبول شهادة الفاسق والمخالف فيلزم عليهم أحد الأمرين إما بطلان الاستدلال بكفاية الانفراد في الرواية
أو الاستدلال باشتراط انتفاء الفسق والخلاف في الشاهد والثاني أظهر فظهر أن الأمر بالتثبت فلا يدل في
تصحيح الاستدلال بالآية على حجية الخبر منفردا إجمال استدلالهم بها في الشهادة ولا غاية للحق التزامهم لثبوت دليل آخر في
الشهادة ولكن بقي ما ذكرناه من الإيراد أعني أن الآية تدل على حجية الخبر من حيث أنه موجب للاعتماد الحاصل
بالظن لا من حيث أنه خبر كما يقتضيه التعليل فهذه الآية أيضا لنا لا علينا فظاهر الكتاب الذي هو مدار الحق في
حجية الخبر أيضا بعد فرض تسليم كونها حاجبا يثبت مرامنا وما يؤيد ذلك أن العدالة المشترطة في قبول خبر الواحد
قد تحتاج إلى الإثبات واختلفوا في ثبوتها بتزكية العدل الواحد وعدمه وقيل بثبوت العدالة بتزكية الواحد
مطلقا وقيل بالاحتياج إلى الاثنين مطلقا وقيل بثبوتها في الراوي بالواحد دون الشاهد فإن قيل بأن
التزكية شهادة فلا معنى للتفصيل لعدم التعدد في الشاهد وإن قيل بأنها خبر فاعتبار التعدد فيها في
الشاهد فالتحقيق كفاية الواحد في الراوي لا لأجل حصول الظن بالرواية بمجرد تعديل عدل واحد لإرادته بالآية
خبر واحد ويكفي خبر الواحد ولا لأجل أنه شهادة ولا يشترط فيها التعدد هنا بالخصوص أما أن ذلك لأجل
حصول الظن الاجتهادي لا لأجل كونه خبرا فلأن المتبادر من الخبر والنبأ في الآية هو ما يخبر عن الواقع
بعنوان الجزم والتزكية غالبا مبتنية على الاجتهاد والظن فهو من قبيل الفتوى وحجية الفتوى إنما هو لأجل





الرواية النقل ولغيرها من الأخبار لا لأنه خبر واحد وهذه الأدلة مفقودة في التزكية كما لا يخفى فهو من باب العمل
بقول الطبيب وأهل الخبرة غاية الأمر أنها مما يكون فيها بناء العقلاء بالوجوب ومن جهة الإخبار عن مواقفته ما يقوم
لغير كلام بنظره وبحسب مصنفه وهذا لا يجري في حجيتها من حيث أنها بناء فإن المناط في الحجية هنا أيضا هو
الظن وهذا أجاد عما يوجب وحجية قول الطبيب وأهل الخبرة لا لأجل كونها موجبة للظن وترددوا الفقهاء واختلافهم
في الاكتفاء بالواحد والاثنين فيما استفيد منها على كونها خبرا أو شهادة لا وجه له فإن الغالب أن الخبر في أحد الظاهر
فيكون العدل الواحد إذا من يحصل به الوثوق وإن كان كافرا وأما أنه ليس شهادة فلا شك أنها غالبا على العلم وأغلب العدد
فيها القول بأنه شهادة ولم يعتبر فيها العدد هنا يحتاج إلى دليل كما أن أفضل وأكثر هنا ما الواحد دون الشاهد
فعلت بالإجماع والحاصل أن من يقول بأن التزكية شهادة فلا بد أن يكون اكتفاؤه بالشاهد الواحد لأجل كفاية
الظن لا لأنه شهادة واعتبار العدد في تزكية الشاهد لعدم اعتبار الظن هنا ولزوم العلم أو ما يقوم مقامه
ومن يقوم مقامه ومن يقول بأنها خبر لا بد أن يقول بتخصيص حجية خبر الواحد ويشترط تعدد المخبر في الرواية
الأخبار في تزكية الشاهد فيعتبر الروايتين لا الشاهدين وهذا مع ورود النص عليه بكونها بناء وخبرا فيه
ما لو من مجاوزتهم فإنا لم نسمع من أحد اشتراط روايتين في تبين وإنما سمعنا اعتبار الشاهدين فالحاصل
من جميع ما ذكرنا أن الاعتبار في التزكية إنما هو بالظن الاجتهادي وهذا الظن لم يحصل من الكتاب ولا من السنة
لأن عرفت أحوالهم من أنظار البناء في الأغلب ثم يكون استنباط الحكم من العلة المستفادة من أبناء وقد بينا
أن ثبت مقصودنا فعدلنا إلى الأعلى ثم استمع لما يتلى عليك مما ورد عنك سابقا من ذكر جمع كلمات الفقهاء الدالة
على كون مطلق ظن المجتهد حجة فيما ما ترى أولا بينهم من ترجيح الظاهر على الأصل وترجيح أحد الأصلين بسبب اعتضاد
الظاهر والعمل بالظاهر من حيث هو ظاهر في كلامهم في الجملة إجماعي والذي يعضد كلامهم وجدانا الباب وعليه
بلاحظة الأدلة قال الشهيد الثاني في تمهيد القواعد في خاتمة باب التعارض إذا تعارض الأصل والظاهر فإن كان
الظاهر بحيث قبولها شرعا كالشهادة والرواية والإخبار فهو مقدم على الأصل بغير إشكال وإن لم يكن كذلك بل
كان مستندا إلى العرف والعادة الغالبة أو القرائن أو غلبة الظن ونحوه ذلك فتارة يعمل بالأصل ولا يلتفت إلى الظاهر
لضعفه لا لغلبة وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت إلى الأصل وتارة يخرج في المسألة خلاف فيها أقسام الأول ما ترك
العمل بالأصل لحجة الشرعية وهو قول من يجب العمل بقوله ولو صورة كثيرة منها شهادة العدلين بنجاسة الماء
عليه الحروف ساق الكلام في الفروع إلى أن قال القسم الثاني ما عمل فيه بالأصل ولم يلتفت إلى القرائن الظاهرة
ولو صورة كثيرة منها إذا تيقن الطهارة أو النجاسة في ماء أو ثوب أو أرض أو بدن وشك في زوالها فإنه يبني
على الأصل وإن دل الظاهر على خلافه إلى أن قال القسم الثالث ما عمل فيه بالظاهر ولم يلتفت إلى الأصل ولو صورة منها

اذا شك بعد الفراغ من الطهارة او الصلوة او غيرهما من العبادات في فعل من افعالها بحيث يترتب عليه حكم فانه
لا يلتفت الى الشك وان كان الاصل عدم الاتيان به وعدم براءة الذمة من التكليف به لكن الظاهر من افعال المكلفين
بالعبادات ان يقع على الوجه المامور به فيرجح هذا الظاهر على الاصل والمرجح وساق الكلام في ذكر فروع كثيرة
لذلك ثم قال القسم الرابع ما اختلف في ترجيح الظاهر فيه على الاصل او بالعكس وهو امور منها عموم الخاص الخ
ما ذكره اقول لا ريب ان الاصل من الادلة الشرعية ومعارضة الظاهر معه لا يكون الا مع كونه دليلا ايضا ثم ان الظهور
اذا كان من دليل اخر معلوم حجيته مع قطع النظر عن الظهور كالدلالة والشاهد وغيرهما فتقديمه على الاصل انما
هو من جهة الدليل الخارجي من اجماع او غيره وكذا ان الظهور ان كان مما يمكن اثبات الحكم به فاوجه تقديمه عليه
مطلقا وان كان لا يمكن اثبات الحكم به فانه معنى تقديمه على الاصل في اجمل المواضع فان قلت تقديمه على الاصل
في كل ما قدم عليه انما هو بالدليل لا من حيث هو ظهور قلت ح كاد ان تكون في هذا الباب فالكلام في
الترجيح يدور مدار الدليل القائم على حجية ما هو الظاهر للمطابق لم فيرجح على الاصل والدليلين المتعارضين المتوافقين
احدهما للاصل والاخر للظاهر فيرجح الاقوى منهما بسبب المعاضدات والمرجحات على الاخر وانت كما ترى كتب
الفقه والاصولية مشحونة بذكر المواضع التي وقع التعارض بين الاصل ونص الظاهر ويتكلمون عليها ويختلفون
فيها فبعضهم يرجح الظاهر وبعضهم يرجح الاصل بل الظاهر من كلام العلماء ان الشارع جعل ذلك مناطا للحكم وبنى
في بعض المواضع الحكم على الظاهر وفي بعضها على الاصل بحيث يظهر من كلامهم ان الظاهر ايضا اصل من الاصول وذلك
كما في نفي الضرر ونفي الحرج فقد تراهم يعللون نفي الضرر والحرج بانه من الاصول ثم يذكرون من فروعهما
القصر في السفر والتيمم عند الضرورة والخيار عند الغبن وغير ذلك وكذا فهم حكم الشارع بوجوب القصر او التيمم
لاجل الاعتماد على الضرر والحرج ولذلك يستدل الفقهاء بنفي الضرر والحرج مستقلا في غاية الكثرة من دون
نظر الى ورود نص بالخصوص فيما يوافقه وكذا الكلام في قاعدة اليقين وغير ذلك وكلامهم في هذا الباب
ايضا ينجر الى ما بين المتقدمين فلا نطيلهم بذكرهم بعد ما سبق ذكر الفروع الامثلة التي ثبت من الشارع
تقديم الاصل كما في العبادات والنجاسات كقولهم عليهم السلام كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وحتى تستيقن
الطهارة وحتى تقوم البينة بل قد يجوز دون الحيلة في اقتضاء الامر كما روي انه توضأ على قربة الماء بعد الخروج
عن الخلاء لاصل دفع حرج لزوم الاجتناب عن البول لو قرض رؤيته فيه بعد الخروج محلا وفعل بان يقال
لو حصل الشك ان هذا من ذلك وكذا في تقديم الظاهر مثل ما لو حصل الشك في قول من اجزاء الصلوة بعد
الدخول في جزء اخر من الظاهر ان الشك لا يخرج من فعل الا بعد الاتيان به وبعض المسائل ايضا ثبت باجماعهم
اخبارهم وكذلك الحال يقتضي الظن في الصلوة وبالجملة الذي يظهر من كلام العلماء ان هيهنا قواعد متعددة من

الادلة

الادلة الشرعية المعروفة مثل نفي الضرر ونفي الحرج ولزوم البينة وقاعدة اليقين بمعنى لزوم العمل على مقتضى ما حصل
اليقين بحيث يثبت الرافع ومن جملتها استصحاب براءة الذمة وغيرها من امثالها لا استصحاب ومن ما حصل الظن
سواء كان ظاهرا بسبب العادة والغلبة او غلبة الظن من جهة القرائن ونحو ذلك وكل ذلك مما استقر جواز الاعتماد
عليه من الشارع اما من جهة النص او من جهة التنصيص والتنبيه بين المذكورات عموم من وجه فكما انه قد يحصل
من نفس الادلة من الادلة والاخبار عموم من وجه فكذلك في المذكورات فقد يقع بين قاعدة اليقين وقاعدة العمل
بالظاهر تعارض من وجه وهذا هو الذي ذكره الاصوليون ونقلوا اختلاف الفقهاء في موارد ترجيح
بعضهما على بعض فاوقع الاشكال على احد الطرفين فلا اشكال فيه وما اختلف فيه فانما يعتضد احد الطرفين بدليل
لو ظاهر او نحوهما فيرجح على الاخر وما لم يحصل فيه شيء من ذلك فاما يحصل الجمع وان في الترجيح من جهة الاعتضاد
بظاهر اخر او اصل اخر فيعمل عليه وان لا يحصل فيتوقف فيه ويعمل على مقتضاه من التخيير او الاحتياط فظهر من جميع ما
ذكرنا ان الظن والظن الى اصل من العادة والغلبة والقرائن ايضا مما اعتمد عليه الشارع وهذا باب مطرد في
الفقه لا يكاد الا وتجد له مربوطا بهم فان قلت انك كلامك هذا في بيان تحقيق معنى المدرك في صورة الدوران
بعدم الظن فانا نريد ان الظهور يقتضي كون من يكاد من هذا تحقيق حقيقة لفظ المدرك الوارد في الاخبار فنقول
ان الظن مقدم على الاصل بدليل دون هذا من يدرك الظاهر هو المنكر ويقدم قوله مع فقد البينة وذلك كما يقولون
هو البائع في تمام الكيل والوزن على قول المشتري بقدر مع حضور المشتري حين الكيل لان الظاهر المشتري لا
يسلم في ذلك فالقول قول البائع وهكذا الخ ليس كذلك بل كلامهم اعم من ذلك كما ترى مثل ما في بيان الحمام وبين
الطريق وغيرهما وكذا الكلام في الترجيح بين الروايتين المتعارضتين في مقام الجمع حيث تدرك الترجيح
الترجيح فالكلام فيه يرجع الى ترجيح احدهما مع قطع النظر عن كون احدهما موافقا والاخر مخالفا وكذلك في تابع البيت
لو تداعيا مع ثبوت يدهما معا عليه او يد واحدة او يظهر ذلك غاية الوضوح فيما لم يكن هناك تداع اصلا مثل ما لو
كان الدار لرجلين صغيرين واراد الحاكم اعطاء الحق من دون تداع اقول القول في تحقيق المدرك والمنكر ايضا مبني على ذلك
بعض العمل على الظن فانهم عرفوا المدرك بتعريفين احدهما انه من يترك لو ترك والثاني انه من يدرك امر اخر بخلاف
الاخر فيكون الرابع هو على الاخر والرجحان اما من جهة مطابقته للاصل او الظاهر فاذا تواردا فلا اشكال وان كان
موافقا لاحدهما دون الاخر فيبنى على تقديم الاصل او الظاهر كما مر في تقديم احدهما على الاخر اصل من الاصول وفي
تقديم مدعي المدرك والمنكر فتقديم المنكر لاجل ان قوله موافق للظاهر مثلا لان الظاهر مقدم لان الفاء لازم هو المنكر
والقول قوله وعلى المدرك البينة ولعل ما يظهر من جميع الاصحاب ان الاقوال في تعريف المدرك ثلثة احدها من
لا يترك لو ترك والثاني من يدرك خلاف الظاهر والثالث من يدرك خلاف الاصل مستدلا باعتبار ملاحظة الثاني والاول

ولا خوا الحقيقة انه كما يظهر من سائر الفقهاء وصرح بالنهاية القولين في الحقيقة في الايضاح فان قلت فما
ما افاده هذا الباب بتجويز الحمل بالظن والظن في الموضوع لا في نفس الحكم الشرعي وهذا البحث جزئية الحمل بالظن في
نفس الحكم الشرعي فلا يضر وتتبع موارد تقديم الظن فان المراد في الحمل بالظن في الفصالة او في طريق الطريق وجوزها
ان ظن حصول ملاقات النجاسة يوجب الحكم بالنجاسة فان ملاقات النجس من الاسباب الشرعية الموجبة للحكم بالنجاسة
الملاقي وكذلك الظن بكون المحل المطروح مذكى اذا كان مقرونا بقرينة مفيدة للظن بكونه جلد الكتب التي لا تدل
الكفار غالبا مع ان الاصل عدم التذكية وكذلك الظن بكون الشهر السابق على رمضان تاما بسبب غلبة كون شهر تاما
وشهر آخر ناقصا وهكذا الى آخر السنة في كون رمضان ناقصا الى ذلك يوجب الظن بكون اليوم الاخر من رمضان
عيدا بسبب الظن بكونه عيدا لجهة الاعطاء على قول من يجل بهذا الظن وهكذا الحمل على الصحة فيما لو شك في وجود
الصلوة بعد حتى وجعل جزء آخر فان كون الكلف غالبا بحيث لا يخرج عن فعل الاجزاء يوجب الظن بوقوع الصلوة
عليه حكم كونه كذلك وعدم لزوم العود وهكذا الكلام فيمن يرى صحة المعاملة اذا اختلف فيها متاعه اذا شاء على كون احدهما
حال الجنون او الافاقة او الصغر والكبر او الرشد وعدمه وهكذا فالظن بكونه كبيرا او رشيدا او عاقلا يترتب عليه
الحكم بمقتضاه من الصحة وكذا النزاع فيما لو ادعت الزوجة المهر والزوج من الاصل فان الظاهر ان المراة لا تطالب
مهرا بل ومن جهة المثل فحصول الظن بثبوت المهر او مهر المثل يوجب الحكم بثبوته عليه وهكذا في كل ما يرد عليك من
مواضع معارضة الاصل والظاهر كلها من باب اثبات الموضوع بالظن ليترتب عليه الحكم ولا نزاع في جواز العمل بالظن
في الموضوع وانما المراد انه لا يجوز اثبات الحكم من راس بالظن فلا يجوز ان يقال النبيذ الخلافي واجب الشرب او حرام
كذا لان النبيذ الخلافي الثابت حكمه في الواقع قد ظن وقوعه فيترتب عليه حكمه قلت ان السبب فيما من الاحكام
الشرعية الوضعية مع انه لا دليل على جواز العمل بالظن في وجود الموضوعات في اثبات الحكم والذي فرع معنى
فرع ذلك انما هو في معنى الموضوع ومفهومه حيث يرجع فيه الى اللغة والعرف ويتمسك فيه بالاصول اللفظية
فاصالة الحقيقة واصالة عدم النقل ونحو ذلك كالبيع والاقباض والتصرف والعيب ونحو ذلك وكذلك الكلام في
مثل هذا والفقيه والارض ونحو ذلك مع الاشكال في جميعها انه حمل هو من باب الاضطرار وكونه من جهة ظنون
المجتهد وانه من باب الخبر والرواية او الشهادة ومن هذا الباب تزكية العدل ايضا واما الكلام في ثبوت الموضوع في
الخارج حتى يترتب عليه الحكم فلا يثبت على جواز العمل بالظن فيه دليل بالخصوص من اجماع او خبر قطعي فان كان
من جهة انسداد باب العلم وكون ذلك من جملة ظنون المجتهد فهو انما يقضي ولا ينفعك فان ذلك ليس بخصوصه
كونه في الموضوع بالعموم والحاصل ان في موارد تقديم الظاهر على الاصل انما في الحكم الشرعي يجوز الظن بحصول
سببه ونحن انما نتكلم بدليل هذا الحكم وجواز العمل بهذا الظن اذا تقرر هذا فنقول اما تسلم ان العمل على الظاهر ما

استفيد

استفيد من الشرع فهو قاطع الكلام من راس لان الظاهر هنا ما يوجب الظن كانا ما كان خصوصا مع ملاحظة
تصريحهم بالاكتفاء بغلبة الظن والقرائن وان لم نسلم ذلك فاما ان نقول ان الفقهاء استنبطوا هذا الاساس بعد
غيبة الامام وانقطاع من يحصل العلم منه ايضا يكفينا الظن اجماعهم على ذلك في الحل واما اختلافهم في بعض
الموارد دون بعض وان لم نسلم ذلك ايضا وقلت ان ذلك انما هو في كلام اكثرهم او بعضهم لا جميعهم حتى
يجعل اجماعا فنقول ان ذلك ايضا يكفينا الان بذلك يدفع دعوى الاجماعات على ان تحقيق ظواهر الكتاب وخبر
باب الاجماع على الخصوصية لا من حيث انها ظن فان ذلك انما يتم اذا كان كل المضمون بذلك حتى لا يكون حتى اعتمد
عليها من حيث انه ظن المجتهد وانى لك باثباته مع ملاحظة ما ذكرنا فالظاهر ان هذا الكلام لا يصلح فان الملك نوع
من الفراد وما ذهب فرق بين الموضوع ونفس الحكم على المنهج الذي فهمناك عليه فنقول فان فهمنا هذا التقرير لك
بابا وكان اعلى دلك عليك اعلاه اخر فان كلامهم يتنافى ما على صورته ان هذا الباب ايضا مما
لا اعتماد على ظن المجتهد من حيث هو في باب الترجيح بين معارضات الاصل والظاهر فتقدم اغلبية الاختلاف
ويرجح بعضهم الظاهر في بعض المواضع والاخر الاصل وعكسوا في موضع اخر فانقطع الناس الا من الرجوع الى ظن
المجتهد بل هذا الاشكال اخر وهو ان من جملة الظواهر غلبة الصحة في افعال المسلمين كالبيع الصحيح باختلاف
كلوقوعه في زمان دفعة لا يحصل الظن بل في قول جماعة منهم او في زمان مدة زمان فيحتاج تصحيح اصل الوقوع
والتميز في نفس الى اجتهاد اخر فضلا عن ملاحظة متعارضاتها وينبغي ما ذكرنا الاعلام بين الاصوليين في نحو الاقرار
اذا اسقط الصلاح على الامان واهله ثم اساء رجل الظن وجل لم يظهر منه خيرية فقد ظلم واذا استولى الفساد على
الزمان واهله ثم احسن رجل الظن وجل فقد عرف ثم اعلم ان قاعدة اليقين المستفادة من الاخبار كما بين ان يكون
معناها لا يجوز نقض اليقين النقض الاخر او الظن اليقين العمل الا باليقين كذا والفرض ان الحصر حصول سبب
الحكم من جهة الغلبة والقرائن فلو يقين العمل ولا لما جاز تقديمه على الاصل مطلقا اجمع وفاد القاعدة جواز نقض
اليقين السابق بالظن حصل تحقق سبب الحكم المخالف للحكم الاول لتحقق جماع ما جعل على الاصل وترك الظاهر
المرجح لظاهر يحتمل تقديم الاصل على الظاهر هو ان القاعدة مخصصة لها بغير الحقيقي ح يجوز نقض اليقين
السابق راي من المعنيين باليقين الاعم او المعنيين الاعم باي المعنيين كالذي مثل اليقين بالطهارة مثلا في ثوب المصلي او بدنه
فانه لا يجوز نقضه باليقين الاعم مطلقا بل انما يجوز نقضه باليقين النقض الاخر مثل رؤية وقوع البول
عليه او مع بعض الظنون القطعية العمل كشهادة العدلين لو قلنا بقبوله لا مطلق ظنه الظن بحصول السبب وعلامات
الجاسة او نقول ان المراد باليقين في الموضعين او في خصوص اليقين الثاني هو النقض الاخر الا في بعض
الصور الذي ثبت العمل عليه بدليل خارجي وعلى هذا فتقديم الظن على الاصل مخالف للقاعدة فلا بد من القول

بتقديم الاصل مطلقا او الظن مطلقا فاذا وجد الفرق والتفصيل الامر اجل منا بعد الادلة الخارجية وهو خروج عن
ملاحظة الاصل والظن الكثير ان تنبيهات الشارع في الاخبار يفيد اعتبار غلبة الظن الاستصحابي الظن
الحاصل من الغلبة فلا يحتاج اعتبار عنا الاجماع واخبار مسئلة تراكي الزوجين وسائر سنن الشارع من
تغسيل الميت المجهول في بلاد الاسلام واستحباب السلام ووجوب الرد في بلاد المسلمين مع الجهالة وامثال
ذلك وتتبع كلماتهم في موارد اعمال الظن ولا سيما في الاحكام لا يقتضي ان ما الظن الحاصل من الغلبة واذا تحقق
لك ما ذكرناه يمكنك ان تطرد الكلام الى جانب حجية الشهرة واما الحاصل من الظن بتحقق الاجماع عاينت لا
نفس الحكم الشرعي واذا راجعنا فيما حصل الظن بسبب الحكم الشرعي فان اعتمادنا على الشهرة مثلا لان ملاحظة
كثرة فتاوى العلماء الصالحين يورث الظن بسببه بوجود سبب لهذا الحكم الذي افتوا به من خبر او اجماع
فالظن بالسبب يوجب الظن بالمسبب فاذا جاز الاكتفاء بالظن بالسبب في اجراء المسبب عليه فنقول به
في مثل الشهرة ايضا فليتدبر ومنها ما ذكره الشهيد في الذكرى في مواقيت الصلاة في مسئلة الجهل بالوقت
الغيوم قال ولو ظن سبق بعض فالاقرب العمل بظنه لانه راجح فلا يعدل الى المرجوح فان هذا التعليل يفيد كون
العمل بالظن مطلقا كما لا يخفى ثم قال في الباب المذكور في مسئلة ما لو فاته عالم يحصر فصوح حتى يغلب على الظن
الوقت الى ان قال والفاصل وجب البناء على الاقرب لانه المتيقن ولان الظاهر ان المسلم لا يترك الصلوة ومنها
ما ذكره العلامة ره في النهاية في تحديد الاستحباب انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو
بديهي البطلان وهذا ايضا يقتضي العموم وامثال ذلك كثيرة ومنها ما ذكره الشهيد ره في الذكرى في مسئلة
حجية الشهرة فانه تمسك في ذلك بقوة الظن وهذا ايضا يفيد العموم ومنها ما ذكره العلامة ره في الخلاف
في وجوب استقبال القبلة في دفن الميت حيث تمسك فيه بالشهرة وقد استدل في استحباب رفع اليدين
بالتكبيرات في صلوة الاموات ايضا بالشهرة ولكنه يمكن ان يخدش بانه من اجل المسامحة في السنن ومنها
تردداتهم وتوقفاتهم في كثير من المسائل من جهة الاصل واطلاق كلام الاصحاب كما ذكره منها ما ذكره
العلامة ره في المنتهى في مسئلة الحائض غير موصوم ومضان من الصيام الواجب ره في بطلانه بنوم الجنابة حتى الصباح
فان قاعدتهم في التوقف هو شاهد على ان الطريق في خصوص المسئلة وان كان من جهة التيمم بالمطر الى
عدم امثال ذلك كما صرح به فخر المحققين في رسالته الموسومة بجامع الفوائد في شرح ديباجة القواعد ومنها
قولهم بتقديم الاصل ولا دليل في المقيد معللين بكونه ارجح واكد واقوى وهذه كلها يظهر بطلان القول
ببطلان تقليد الميت مطلقا بتقرير ان كلما يوجب الظن بالمسبب الظن الحاصل من متابعة الحي ويقال انه
فانه لا معنى لذلك الا الرجوع الى قول الحي تعبدا لا لانه مظنون ولا فليتوا ما لا يحصل الظن بقول الحي مع وجود قول

الميت لا علم



الميت لا علم الا ورجع ومع حصول قوة الظن في جانب الميت لا يكون الحي اقوى قول الحي لا من محض التعبد والقول بان
قول الميت لا يفيد الظن جزاف من القول اذ لا مرجح لذلك الموت والحيوة في حصول الظن اذ كلاهما انما يعتبران بحيث
تقدم الماخذ والى اصالة الجاهل الحافظ معذور في العمل بما جهله براءة ويظن بانه حكم الله من اي طريق يكون كما حققه
انشاء الله فالحاصل ما دام غافلا ليس كذلك ولا اذا عن به وبعد تفطنه لا يخلو الحالات والحالات هو التحقيق وانا
ليس علما او ظنا فبقي الكلام في تخصيص العلماء المسئلة لاجل تبيين العوام وارشادهم من باب الاستحباب والوجوب
والعلماء حين مناظرتهم في المسائل ما يلاحظون حال المسئلة في نفس الامر بمعنى انهم يلاحظون ويناظرون في ان
المعتمد في نفس الامر اي شخص هو حتى يامروا المقلد التقليد بما يعتبر في الاعتقاد لاستلزامه جرمة العمل بالظن
لا الظن الحاصل بتقليد الحي ولا بد لهم ح ان يقولوا ان الاعتماد على شخص اخر في نفس الامر لا على قول المجتهد الحي فيا
المقلدون المتفطنون اعملوا على هذا دون محتوى ح لا بد ان يثبتوا ان قول الميت ليس بمعتمد وقول الحي معتمد ولا
من جملة هذا الاصالة حرمة العمل بالظن ولا ما مر في ذلك الا بالتمسك بامر تعبدي وليس لهم في ذلك بين الا
الشهرة وظاهر دعوى الاجماع من بعضهم وسنبين ضعفه في محله واما ايلا حظون الظنون الحاصلة للمقلد المتفطن
بالنسبة الى قول الاحياء والاموات او جامعا ويقولون ان الاصل حرمة العمل بالظن المقلد الا الظن الحاصل من
تقليد الحي فبقي الظن الحاصل من تقليد الميت جاريا ولا يجوز العمل به بتقريب تعليلهم اياه بان الاصل حرمة العمل بالظن
وتفهيمهم علة وانت خبير بان الكلام الظن في ادلة حرمته هو الظن النفس الامري والظاهر ان النفس الامر بان على
طريق النقيض عما لا يحتمل ابدا فلا يمكن ان يقال ان حصول الظن النفس الامري بقول الميت والظن النفس الامري
على خلافه يقول الحي كاصالة حرمة العمل بالظن يقتضي عدم جواز العمل به حتى تقليد الحي بالاجماع ويبقى تقليد الميت
تحت العموم وكذا لا يمكن هذا الكلام اذ حصول الظن النفس الامري بقول الميت فقط اذ لم يرجح ما حصل بقول الحي
طرا ولا العكس فلا بد ان يقال المراد بالظن في ايات التحريم هو كالامور التي تفيد الظن او خلبت وطبعا او نوعيا
حرام الا ما اخرجه الدليل كتقليد الحي او يقال المراد بالظن في الايات هو عدم العلم بعدم يحرم العمل بجميع الا ما خرجه
الدليل كتقليد الحي ح يصير وجوب متابعة الحي دون الميت من باب التعبد ويصح العمل بقول الحي من باب
تبيين ان يجيبنا من باب وضع الشارع لا من باب افادة الظن وان كان غالبا يفيد الظن وايضا من باب
التعبد وانه يسمع في بعض المواضع شهادة رجل وامرأتين ولا يسمع في موضع اخر وان افاد ظنا اقوى من
شهادة رجلين وحكم او اذا صار من باب التعبد كيف يتم ذلك مع لزوم متابعة الاعلم والاورع في الاحياء لكونه
ارجح واقوى مع ان ذلك يحصل الظن النفس الامري فلو فرض حصول الظن النفس الامري بقول الميت
وعدول المقلد عنه الى الاحياء المختلفين مع الميت في القول المتفرقين في الاداء فكيف يقال بجواز العدول الى الاقوى

والارجح والاقرب من فتاوى الاحياء الى نفس الامر وان هذا اقرب الى نفس الامر مع ان المفروض كون فتوى
الميت عنده اقرب الى نفس الامر وكلا معنى الاقربية الى نفس الامر باداة الاقرب اليه بالنسبة الى باقي الاحياء اذ
ذلك ليس معنى الظن النفس الامري فظهر ان العبارة لا بد ان يكون في اول الامر هو الراجح في نفس الامر وان
كان هو قول الميت وهذا الكلام بالنظر الى ملاحظة الكلام من المختلفين في المقتضى اعني قولهم بتقديم الاعلم
والاورع وقولهم بوجوب تقليد الحي واما التحقيق فهو ان الافتاء والتقليد ليس من باب البينة بل هو
حكم عقلي فان بناء وجوب معرفة احكام الله اما علما او ظنا وهو مثل وجوب معرفة الله ومعرفة نبيه
وامثال ذلك من المسائل العقلية فاذا حصل العلم الاجمالي العقلي بان لله احكاما وشرايع فيها فنقسم
في صدد تحصيلها او تنبيه الامرين بالمعروف وكيف كان فاما يحصل له الجزم بحكم الله واو بتقليد
امر او الظن به او الظن باحد الامور الذي حكم الله فيها سواء كان عاقلا واحدا منهم الى غير ذلك من تلك
المراتب او متفطنا وحصل له يقين فظن غير شك احد المذكورات ولا ريب ان الادلة الدالة على جواز التقليد
من النقل والعقل ايضا انما يدل على لزوم تتبع نفس الامر اما علما او ظنا فان اية النفر يدل على ان البعيد يرا
عن ساحة الشارع ومن يقوم مقامه لا بد ان يحصلوا لحكم النفس الامري اما اعني من النافرين اما علما
واما ظنا وكذلك الاخبار الدالة على ذلك وكذا دليل العقل يقتضي وجوب تحصيل تلك الاحكام اما علما بها
او ظنا تفصيليا او ظنا اجماليا او الاخذ من احد من الامور التي يوجب ذلك وظني ان الذي دعى من قال
من اصحابنا بكون الفتوى مثل البينة هو الاشتهار بينهم من عدم جواز تقليد الميت وهو مع ما فيه على اطلاقه
مما صحيح في بعض ان في كلامهم ما يفيد ايضا كما عرفت ومن هذا يظهر بطلان قول من خصصا في المسئلة
القائلين بحجية الاجتهاد على الظن الا الظنون المعلوم الحجية اذ ليس معنى قولنا ان المسئلة الفقهية اذا كان
الشهرة تدل على احد طرفيها وخبر الواحد على الطرف الاخر يقدم مقتضى الخبر فيها لانه معلوم الحجية دون
مقتضى الشهرة الا ان الشارع جعل الخبر كالبينة دون الشهرة لانه يجوز العمل بهذا الظن دون ذلك لعدم
امكان اجتماع الظنين في موضوع واحد فمقتضى ذلك لزوم العمل بخبر الواحد وان لم يفد الظن بالحكم الخصوصي
المسئلة في نفس الامر وهو كما ترى مخالف لكلمات الخصماء فضلا عن موافقتها في القول ولا يمكنهم التقلب
علينا بان ذلك يرد عليكم بالنسبة الى القياس لو حصل منه الظن في احد طرفي المسئلة وكان في الطرف الاخر
خبر مثلا لعدم حصول الظن النفس الامري حتى بالخبر فيكون العمل بالخبر تعبديا وذلك لانا لا نسلم حصول
الظن بالقياس سيما فيما خالف الخبر وسنشير اليه سلمنا لكن نقول حكم الاصول بالقياس ولا بالخبر لحرمة هذا وعدم
حصول الظن بهذا بل نعمل بالاصول والقواعد فنحكم بالخبر حتى ونحكم علينا حتى على ما هو مقتضى القياس لو

اخترناه

اخترناه ليس من جهة ان مقتضاه بل لانا امرنا بطرح الخبر وعملنا على طريقتهم فيعلون بالخبر لا بالخبر وان لم يفد
الظن اصلا مع ان ذلك يجتمع مع ما لو سوغ من مراعات التراجيح بينا اذا اختلفت ولزوم تحصيل ما
هو اقرب الى نفس الامر كما يستفاد من ملاحظة الاخبار العلاجية سيما مقبولة عمر بن حنظلة ولا ريب ان
ذلك ليس من باب التعبد بل سنذكر في الخاتمة ما يوضح بان بطلان بناء رفع التعارض بين الاخبار بالاخبار
العلاجية وانه لا خاص في باب التراجيح عن الاعتماد على الظن وما الرد والبناء على الظن هو الظن بنفس الامر وفي
نفس الامر لا الظن بنفس الامر بشرط ان يكون الظن حاصلا من الخبر من حيث انه خبر وحصول الظن بنفس الامر
قد يحصل بالشهرة دون الخبر فيكون مقتضى الخبر ترجيح موهوما فلو عملنا عليه ترجيحا لنا عملنا بالظن النفس الامري
في نفس الامر وهذا الخلف فاذا اردت التعميم والتخصيص في اصل حجية العمل بالظن فيتجه ان يقال انه لا يجوز
العمل بالظن الا في حال الانفتاح مثلا لانه لا يجوز العمل بالظن في المسئلة الخاصة بسبب الشهرة ويجوز فيها
بسبب الخبر وقد مر منا ما يدل على بطلان القول بان حجية خبر الواحد مثل حجية البينة وقد ذكرنا ان ايراد
لا تزال الا على ان حجيته ليس الا من جهة افادة الظن من حيث هو وذكرنا ايضا ان اخراج العدالة في الراوي
ايضا لاجل بيان تفاوت مراتب الظنون ويدل على ذلك سائر الكلمات والاخبار الواردة في علاج التعارض
سيما مقبولة عمر بن حنظلة وسنذكرها في الخاتمة فان كلها تدل على ان ذلك من باب تحقيق مراتب الظن
وايضا المستفاد من الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد سيما الاخبار العلاجية ان الظن الحاصل بالرواية
حجة لا انه حجة من حيث انه خبر ورواية فعلى هذا في الخصوصية لا ثبات كما في البينة وفي اثباتها فان قلت
ما ذكرتم يرد على التراجيح المذكورة في تعارض البينات فانها ايضا مبتنية على تحصيل الاقرب الى نفس الامر فيلزم
على هذا عدم كون البينة ايضا تعبدية ولا بد ان يكون تابعة للظن النفس الامري قلت كون البينة تعبدية
بالدليل ومحدودة عن الشارع بالحصر المقرر الثابت بخلاف مثل خبر الواحد وتقليد الحي فان غايتهما اثبات
حجيتهما لانحصار الحجة فيهما ولا استبعاد في ان يبني الشارع اثبات المطالب على شيء خاص تعبدا كما فعل في
قاعدة اليقين ثم لا استبعاد بعد ذلك في صورة تعارض انحاء هذه التعبديات في الحكم بالرجوع الى
تحصيل ما هو الاقرب الى نفس الامر منها كما في قاعدتين من قواعد اليقين اذا تعارضتا كما في الدابة الواقفة
على الثوب الطاهر من جانبه والجنب عن قريب فاذا تعارضت البينتان فلا مانع من ان يحكم الشارع بالعمل على
ما هو الراجح منهما حصولا من حيث الدلالة بالنسبة الى نفس الامر ان لم يكن هناك ظن فالمنع عن تحصيل
الاقرب الى نفس الامر في نفس الامر وان فرض ذلك فيكون الرجوع الى المرجحات ايضا تعبديا كما يظهر من
ملاحظة كلام العلماء في تعارض بينة الداخل والخارج فان ترجيح احدهما على الاخر اما من جهة القرب النفس

الامور كافادة اليد الظن بذلك فلا استحباب ونحوها منضما الى الاخبار الواردة فيه في تقديم الخارج وان
كان هناك ظن ثالث منع عن تحصيل الظن الفعلي الامري باحدها فتقتضي في الحجابات على التعبد ونحمل
ما ورد في الاخبار من تقديم ايهما شئت ثم لا مانع بعد ذلك في تعارض تلك الاخبار الواردة في حكمها ايضا من
العمل بالظن النفس الامري بالنظر الى ضابطة ايهما تعبدنا ولا يمكن جريان ذلك في الاخبار المتعارضة في المسئلة
النقيضة اذ لا يكون حينئذ الاخبار العلاجية على التعبد كما ستشير اليه في الخاتمة عند ما دل على تقديم ذي اليد
على غيره او العكس مع ان ظاهر كلامهم في البينات مصرح في ايضا الحصر الحق بين اثنين وتعارض البينات
وح فلا مانع من مراعات نفس الامري وهو لا يقولون بهذا التفصيل ولا يمكنهم القول به فيما لو كان
هناك ظن ثالث خارج عن الخبرين لم يعتبر شرعا لعدم ذلك الاخبار العلاجية عليه ح كما سنبينه في الخاتمة
وليس نحن اخر يدل عليه وكان الكلام في التعليل والفتاوى فان قلت ان ما دل على جواز العمل بالقياس مثلا
يدل على كون العمل بغيره مثل حجية الواحد تعبدا بالعمل بالبينة فهذا ايضا كالحصر والنص بل في البينة قلت
لا اثر في ذلك على ذلك اذ هو انما يتم لو سلمنا كون العمل بالقياس منهيا لكونه مفيدا لهذا الظن الخاص
وكون العمل بالخبر جائزا لكونه مفيدا لهذا الظن الخاص وكلاهما ممنوعان اما الاول فلانا لا نسلم كون القياس
مفيدا الظن سيما بعد ما ورد في الاخبار المتواترة المنع عنه وخصوصا بعد ملاحظة ما ذكروه عليهم السلام في باب
عدم الجواز من جهة ان دين الله لا يصاب بالقياس لان الحكم الكامنة في الاشياء كلها بعلمها الا الله العليم الحكيم
وقد روى في الكافي في الموثق عن عمر بن عيسى قال سألت ابا الحسن موسى عليه السلام عن القياس فقال ما
لكم والقياس ان الله لا يسئل كيف احل وكيف حرم ومع ملاحظة جمع الشارع بين المختلفات في الحكم وتفريقه
بين المؤتلفات فكيف يجعل جزء المناسبة والمهاتلة منشأ القياس الا ترى انهم عليهم السلام ذكروا في اخبار كثيرة
ان اول من قاس ابليس وذكروا عليهم السلام في وجه الردع انه لم يعرف الفرق بين النار والطين وبين ادم وتفسير
فقاس ادم بالطين ففي رواية الحسين بن مياح عن ابيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان ابليس قاس نفسه بادم
فقال خلقتني من نار وخلقته من طين فلو قاس الجوهر الذي خلق الله منه ادم وبانا كان ذلك اكثر نورا
وضياء من النار وفي معناه رواية عيسى بن عبد الله القرشي وقد ذكروا عليهم السلام في الاخبار مواضع شتى
في رد ابي حنيفة تدل على عدم حجية القياس في الاصول مثل ان القتل يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت الا باربع
مع ان القتل اكبر والمني يوجب الغسل والبول يوجب الوضوء مع انه اكبر وان صوم الحائض يقضي
دون صلوتها مع انها اكبر وجعل للرجل في الميراث سهمان وللمرأة سهم مع انها اضعف وان يد السارق
تقطع بعشرة دراهم ويؤدي خمسة الف درهم دية في الحلل وغيرها ويظهر بملاحظة من ملاحظة

مزوجات

مزوجات البواقي ايضا فالحاصل ان ما لا يستقل العقل بادراك الحكم والمصلحة حتى قاطعا به لا يجوز الحكم بكون المصلحة
والحكمة غير شيئا من ذكر الاوهام البادية فاما لا يحصل الظن في القياس اصلا او هو ظن بادي لا يعتد به لما
يظهر بطلانه وفساده مما ناه من ملاحظة حدود الاحكام وبالجملة الحكم بعدم كونه مفيدا الظن ليس بعيد بل هو
المتعين بعد التامل وملاحظة ما ذكر وان كان يفيد الظن في بادي النظر وحين الغفلة فظهر من جميع ذلك
ان المنع عن القياس لعدم حجيته هو اما فائدة الظن وان الشارع حكم بكون الاثر ظنا ولا يجوز العمل به مع انه
يمكن ان يقال ان المراد منهم عليهم السلام عن القياس هو المنع عن التشريع والبدعة ولا استقلال بالحكم بمحض ما
يفهمه الاوهام الضعيفة والاحلام السخيفة فان القايسين كانوا يجرون حكمهم بملاحظة العلة من قبل انفسهم
وانتم تحملون على ما يستفاد العلة غير من النص بالصريح او بالتنبيه وتوضيح هذا المطلب ان كل مطلب موجود
لشيء في نفس الامر وكما في نفس الامر يترتب عليه فان كان في نفس الامر مستقلا حكمه في نفس الامر لزم ان يكون ما
اطلع عليه والعقل يستقل بهذا الحكم وهؤلاء القايسون اذا رأوا ان الله تعالى حكم بحكم في شيء خاص فيجتهدون
في تحصيل العلة والحكمة البالغة على الحكم فاذا حصل لهم الظن بالعلة فيحكمون من عند انفسهم بالحكم المذكور
في الشيء المماثل له لاقتضاء العلة ذلك لان الشارع حكم في ذلك ايضا لاجل هذه العلة وقولهم تبع
له خلاف الظن الحاصل من اخبار الاحاد وما في معناها فانه معتبر لاجل انه كاشف عن قول الشارع وحكم وروى
الكليني عن محمد بن حكيم قال قلت لابي الحسن موسى عليه السلام اني اذا فرغ ما ورد علينا شيء لم ياتنا فيه عنك
ولا عن ابائك شيء فنظرنا الى احسن ما يحضرنا او اوفق الاشياء لما جاءنا عنكم فناخذ به فقال هيهات
هيهات في ذلك والله هلك من هلك يا ابن حكيم قال ثم قال لعن الله فلانا كان يقول قال علي وقلت
الحديث ويؤدي مؤداه موثقة حماد عنه عليه السلام وعن الزهري في ربيع الابرار قال يوسف بن اسباط ورد
ابو حنيفة على رسول الله صلى الله عليه وآله اربعة وسبعون حديثا وكذا فيما مثل ما اذا قال قال رسول الله صلى الله
عليه وآله هو الفرس سهمان والرجل سهم قال ابو حنيفة لا اجعل سهم بهيمة اكثر من سهم الانسان وانتم رسول الله
صلى الله عليه وآله البدر وقال ابو حنيفة الاشعار خلة وقال البيعان بالخيار ما لم يفترقا وقال ابو حنيفة اذا وجب
البيع فلا خيار وكان عليه السلام يفرق بين نساء اذا اراد سفرا واقرع اصحابه وقال ابو حنيفة القرعة قداح واما
الثاني يعني ان تجويزهم عليهم السلام للعمل بخبر الواحد ليس لاجل انه ظن مخصوص بل لكونه مفيدا الظن بمرادهم
عليهم السلام فعلى من وجهين وفي ذلك المقام ان الحكم الشرعي هو ما كتب الله على عباده في نفس الامر والكاشف
عنه والدليل عليه هو كلامه وكلام رسوله واما ثانيا عليهم السلام والعقل القاطع والمراد بكلامه وكلام رسوله واما
هو ما هو المراد منهما في نفس الامر فان تحقق العلم بالمذكورات للمكلف فقد ادرك الحكم وعلم به وان لم يتحقق

الاصل في نفس الامر ثابت في نفس الامر

العلم تكليف الظن ظاهر بانه قد ان عينا ظنونا قابلة لجواز العمل بها من الشارع وهي اقسام منها ما يثبت اصل الحكم
كخبر الواحد والاجماع المنقول والظن بالاجماع والشهرة ومنها ما يثبت تحقق سبب الحكم ووجود الموضوع
الذي يترتب الحكم كالغلبة والعادة والقرائن التي يعتبرونها في باب ترجيح الظاهر على الاصل واحد الاصلين
المتضادين على الاخر والبينة والاقرار واليد فانه تخصيص بالعمل من الشارع في الفرقة الاولى انما هو تخصيص العمل
بترتب الحكم بالظن بحكم الله وفي الفرقة الثانية تخصيص العمل بترتب الحكم الثابت للموضوع المعلوم وتحقق السبب
المعلوم السبب المعلوم يفيد الظن الحاصل بتحقق ذلك الموضوع ووجود ذلك السبب والكلام في الفرقة الثانية كالكلام
في ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية في امثال زماننا بل هو حكم وضعي وضعه الشارع مطلقا وفي
جميع الاحوال بل هو ثابت في بعضها ولو امكن حصول العلم كالجهل بفعل الشيء على الصحة وان امكن التفتيش وتحصيل
العلم بنفس الامر والى اصل ان هذا امور تبع لاجل وضع الشارع مع قطع النظر عن اصابته نفس الامر وعدمه
سواء كان مظنون الاصابة او عدمه او المظنون العدم فيها العمل على الظن من الغلبة والعادة والقرائن التي قد
حصل الاختلاف في تعيين موارد العمل بها وان كان العمل بها في الجملة اجماعيا ومنها العمل على قاعدة اليد التي
هي اعم من الاستصحاب اذ الاستصحاب ماخوذ فيه الظن بخلاف قاعدة اليد فانها يعمل عليها وان لم يحصل الظن
بخلافه فضلا عن الظن بعدمه ومنها الرجوع الى القرعة فانها ايضا حكم وضعي يترتب عليه الحكم بتحقق
الموضوع والسبب ليترتب عليهما الحكم والمسبب وان لم يحصل الظن بمرقى نفس الامر في نفس الواقع بينا في
خصوصا ان كان في مثل الفرقة الثانية فقد عرفت انهم لا يفكون من النزاع فيه اذا العمل عليه في الجملة اجماعي لا يعني
ان الاجماع وقع في العمل بعينه اصح بل ان ذلك انما هو لاجماع بل يعني انه اجماعي ان العمل عليه جائز في الجملة
تعيين موضعه انما هو تابع لدليل الجهتين بحسب ترجيح وتقديم ولا اختصاص لهم بامثال زماننا وان كان في
الفرقة الاولى فنقول اي دليل لهم على جواز العمل بخبر الواحد دون الشهرة واخواتها فان كان الدليل هو الاجماع
والاخبار الدالة على الجواز فنقول انما مع قبلهما انما يدلان على تعيين العمل بها لا انه لا يجوز العمل بغيرها وقد يجوز
العمل بالغير انما تم لو سلم اصالة تحريم العمل بالظن وهي عرضة للحال وجواز العمل بها مطلق وليس مقيدا بانه لا يحصل
انه الظن الحاصل منها وان قيد بذلك فلا يتصور له معنى الا ان يقال الاخبار قائم مقام الحكم الشرعي وان لم
يفد الظن ايضا لجعله من باب الوضع او ان غير الاخبار مثل الشهرة والظن بالاجماع مما لا يحصل بها الظن
والثاني مما يكون الوجدان بل العيان والاول مما لا يصدق الاخبار وكلام الاخبار ولا النظر والاعتبار بل استغناء
من الاخبار والقضاء ولا اعتبار وهو ان العمل بها لا جل انها مجعولة عن الامام كما شهد من مولد الملك العلام جلالا
ظنيا او كشفا يقينيا ولا ريب انه قد يحصل من اشتهار العمل بين الاصحاب ظن بانه مراد الامام ومن مذهب يحصل

من مجمع

من مجمع معاضد لها وان على بها ناصر من الاصحاب والاعتبار شاهد على ان حصول الظن بنفس الامر لا يتفاوت
بتفاوت الاسباب الا اذا كان السبب مما لا يحصل من الظن كالقياس على ما بينا بل الظن بالاجماع اقوى في افادة
الظن بمذهب الامام عن خبر الواحد وما الجملة مرجع الظن بالاجماع والشهرة الى الظن بقول الامام كما لجزم وعلى من
يفرق ابداء الفارق فلا بد له من القول بان خبر الواحد يفيد اليقين السابق في قاعدة اليقين فيجب ان يتبع حكم
اليقين السابق وان لم يحصل الظن بمقاربة بل ولو حصل الظن بعدم ترتب العمل بخبر الواحد وان لم يورث
الظن بنفس الامر بل ولو كان خلاف مظنونا واما من القول بان اخويه لا يفيدان الظن ولا الظن الجزم
بنفس الامر ليس امرا اختياريا حتى يحصل بسبب الجزم مع ذلك ان مقتضى الشهرة في نظره فلم يبق فيه من
الظنون الا مثل الرضا والجزم وانت خبير بانها مما لا سبيل لها الى الحكم الشرعي حتى يقال بامكان حصول الظن
بها فلا حاجة الى الالتزام ثم قد يحصل الظن بها في الاسباب والموضوعات كالغلبة ودخول الوقت وفي مثل الاول
التوسيع فاد منها السامعة والغلبة ولا ينكر جواز العمل بها مع عدم ظن اقوى منها ثم ان الاخباريين انكروا الاكتفاء
بالظن وحرموا العمل عليه ونفوا الاجتهاد والافتاء والتقليد ظنا منهم بان باب العلم غير منسد بدعوى ان
اخبارنا قطعية فيحرم العمل بالظن ويجب متابعة الاخبار ويحرم التقليد ويجب على كل احد متابعة كلام
المعصومين وهذا الكلام لا يفهم خروجه عن دعوى قطعية اخبارنا مع ان البديهة شاهدة بفسادها وسنشرحها
مفصلا في شرائط الاجتهاد ولا يفهم الا مع ظنية دلالتها واختلالها واختلافها بما دونها وعدم الخلاص
من تلك الاختلالات الا بالظنون الاجتهادية لاختلاف الاخبار والواردة في العلاج ايضا يجب لا يمكن الجمع
بينها بنوع يدل عليه دليل قطعي ويدل على جواز الافتاء والتقليد مضافا الى الاجماعين العقلية المتقدمة والاية
الايات والاخبار مثل اية النفر وحديث الرقعة فاسئلوا اهل الذكر وقول الصادق عليه السلام لابان بن تغلب افت
وفلان وفلان وجلسا في مسجد المدينة وشاورا محالهم منكم عن فلان والطريقة المستمرة في الاعصار السابقة الى زمان الائمة
من رجوع الشيعة والعوام الى قول العلماء من دون ان ينظروا لهم متن الحديث وكيف يمكن فهم الحديث
للجزم القطعي من ابن يعلم توجه العالم الراوي اعتماد العامي على نفسه واجتهاده في فهم معناه الى غير ذلك من
المفاسد التي لا يعد ولا يحصى فيما ذكروه وقد مر بعض كلماتهم في مسئلة الجهد عن تخصيص العام وسيجيء
بعض منها في شرائط الاجتهاد والتقليد والحق ان الوقت اضيق من ان يصرف في ذكرها وذكر الجواب
عنها ولذا طوى بعض العلماء ذكر كلماتهم في كتب الاصول ولم يتعرضوا لذكرها وذكر ما فيها ولما شاع في الاعصار
المتاخرة هذه الطريقة وتبعها بعض اصحابنا في بعضها لم يخل هذا الكتاب من الاشارة الى بعض كلماتهم ودفعها
والتنبيه البصير بكثير ملاحظة ما ذكرنا في هذا الكتاب مما لم نذكره نسئل الله العصمة في كل باب فانه ولي الخير

والصواب **فائدة** اختلفوا في جواز التجزي في الاجتهاد وتحقيق القول فيه يتوقف على بيان مقدمة وهي ان
جواز الاجتهاد والتقليد ووجوب الرجوع الى المجتهد من المسائل الكلامية المتعلقة باصول الدين والمذهب لا
من اصول الفقه ولا من فروعه فهو خارج عن محل وجوب اطاعة الامام لانه للمناسبة عن ان عدم معرفة ان الحجة
بعد غيبة الامام فهو ولا دخل لذلك في مسائل الفروع فان المراد بالفروع هو الاحكام المتعلقة بكيفية العمل
بلا واسطة وتسمى الاحكام العملية ايضا ومقابلها الاصول وهي الاعتقادات التي لا تتعلق بالتكليف بالاولى
وان كان لها تعلق به بالجملة ولا في مسائل اصول الفقه فانها ايضا خارجة عن عوارض الادلة وليس ذلك من
عوارض الادلة ايضا كما لا يخفى بل معرفة حقيقة الاجتهاد والمجتهد ايضا ليس من مسائل اصول الفقه ولذلك
جعل بعضهم الاجتهاد والترجيح من جملة موضوع هذا العلم والحاصل ان الرجوع الى العالم باحكام الشرع
في غير حضرة الامام من مسائل اصول الدين والمذهب التي تثبت بالعقل وبالنقل ايضا مثل المعاد
مثل وجوب الامام بعد النبي الوعيد ونحوهما كما لا بد للمكلف الاعتقاد بنيابة الامام اما بالعقل او بالنقل
فكذا لا بد من الاعتقاد بوجوب متابعة العالم بعد فقد الامام اما بالعقل او بالنقل وحصل امال عدم عصمة
الامام سواء كان في حال حضوره او ظهوره او في حال غيبته المنقطعة اما العقل فلان كل من يرجع الى اهل
ديننا مثلا يعلم بالضرورة كما من شرع نبينا ان له احكاما كثيرة في كل شيء على سبيل الاجمال وان التكليف باق
لم ينقطع وانه لا بد من تعلم هذه الاحكام على سبيل التفصيل يكون الرجوع اليه لذا يلزم التكليف بالمحال وليس ذلك
الا في حالة الغيبة واما النقل فكل ما ورد من الامر بالسؤال عن اهل الذكر وما ورد من الامر بالرجوع الى اصحابهم
عليهم السلام في الاحكام مع نباهة شوكة اصحاب الائمة في التكليف بقي الكلام في تحديد العالم وبيان المراد منه
ولا ريب ان العالم باحكامهم على سبيل القطع باجمعها داخل غير سواء كان في ظهور الامام او غيبته المنقطعة
ولا ريب ولا شك في جواز الاخذ منه اذا كان عالما بالبعض على سبيل القطع في خصوص ما علم واما جوازه
وكذا الظاهر ان العالم بها ظنا من الطرق الصحيحة وهو المسمى بالمجتهد ايضا داخل غير سواء كان في ظهور
الامام او غيبته المنقطعة ولا ريب ولا شك في جواز الاخذ منه اذا كان عالما بكل الاحكام وظانا بها على
الوجه المذكور وهو المسمى بالمجتهد المطلق والمجتهد في الكل وكذا اذا كان عالما بالبعض على سبيل القطع
في خصوص ما علم واما جوازه عن الظان ببعضها من الطرق الصحيحة على الوجه الذي ظنه المجتهد المطلق وهو
المسمى بالمتجزي وعن الظان ببعضها او كلها من غير جهة الطرق الصحيحة كعالم اخر غير بالغ رتبة الاجتهاد ليس
له من العلم حظ الا التقليد لمجتهد او غير مجتهد ففيه خلاف واشكال فههنا مقامان **الاول** انه هل يجوز
الاخذ من غير المجتهد كالعامي البحت او من هو ارفع درجة منه وكان لم يبلغ رتبة الاجتهاد ام لا **والثاني**

عن

عن رجوع الرجوع الى المتجزي ام لا وهل يجوز للمتجزي العمل بظنه ام لا اما في الفقيه فيما ان من اوجب الرجوع الى المجتهد
المطلق ان اراد مطلقا حتى على العامل والجاهل باسانيده خرج عن مذهب الامامية وذهب الى القول بجواز
تكليف ما لا يطاق ومن جوز الرجوع الى غيره ان اراد ذلك مع تفطنه لاحتمال بطلان ما ادركه من الاخذ من
غير المجتهد واحتمال وجوب الاخذ من المجتهد فهو خروج عن مقتضى الدليل واقتضى في حق التكليف اذ
كان غير العامل اذا تفطن لوجوب القول بالجملة بعد الوسوسة ويفطن للاختلاف او للزوم معرفة
حال الامام والمراد من اتصافه بوصف يمتاز به عما عداه وقصر في الاجتهاد في تحصيله ولكن بتعليم
او استاده او غيرهما فهو مؤاخذ ومعاقب وكذا ما نحن فيه لا بد ان يتخصص ويتامل في ان ما يعلم شيئا
اجمالا بضرورة الدين ويعلم انه يجب عليه اتيانه ولا يتمثل به من هذا الذي يجب ان يرجع اليه في بيان تفاصيلها
واما الغافل عن لزوم التامل في الرجع والمطاع الذي يعتقد ان الامام لا من ذا ل والمراد بالامامة ولا يعتقد بالعلم
احترازا سواه ولا يبلغ نظره فوق حد فهو كذلك من يعتقد ان احكام الدين هو ما علم ابوه وامه ولا يعتقد بالزائد
سواه كالاطفال في اوايل البلوغ سيما اطفال العوام بل وبناتهم واكثر رجالهم فهم مندرجون في عنوان
الغافل وتكليف الغافل مع هذا العبادات الصادرة منهم ان وافق الواقع ونفس الامر فلا تفصيل عليهم ايضا
لان الامر يقتضي الاجزاء وتكليفهم في هذا الحين ليس الا مالا يطاق بل ولو لم يعلم مطابقة الواقع ايضا بل ولو علم
عدم مطابقة الواقع ايضا لعين ما ذكر واما من تفطن وتصور وعاقب وان طابق عبادته الواقع واما القضاء
فيما لم يطابق الواقع فلا اشكال فيه وفيما لم يعلم المطابقة وعدمها ايضا وجوب القضاء اما الاشكال في
صورة المطابقة ولا يبعد القول بوجوب القضاء ح ايضا لعموم حكم قصر التقريب في هذه العبادة فيكون بالطلب
ح قول مشهور على انا من يطلق عبادة من لم ياخذ حاصل من المجتهد ولو طابق الواقع لا يوان ينزل على الذي ولكن
كلام كثير منهم مطلق ومرادهم من خروجهم ان انما حصل غير معتد به الا في موارد خاصة هذا الحاصل تفصيله
لا اجمالا ايضا لا يبقى ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق وعقله بالاجماع وبقي الباقي لنا نقول
ان الطفل في اول البلوغ لا يمكنه معرفة وجوب الاخذ من المجتهد ولا معرفة المجتهد وشرائطه غالبا فلا يجب
عليه تحصيله ذات جزء البلوغ سلمنا لكن يكون في حقه ان لا يتفطن لذلك وكان غافلا عن وجوب تحصيل ذلك
ولم يظهر له ما يوجب تزلزل له بل اعتقد بسبب حسن ظنه بابويه او بعلمه ان العبادات والاحكام انما هي ما علم
عقولا وعلموها اياه سيما اذا كان ابوه من العلماء في الجملة وان لم يكن له قوة الاستنباط ولم يكن ناقلا عن
مجتهد ومقلد له فعلى تقدير هذا الطفل الغافل الذي لا يخلو بالاحتمال ان المقصود منه غير ذلك ان يعذر الله
تعالى في ترك التقليد وعلى فعل العبادة على النحو الذي علمه هؤلاء فان قلت لا يوجد هذا الفرض قلنا كلامنا

على هذا الموضوع مع تسليمك للكبرى فلا يعدو الضرر في الصغرى لانه جزئية مع ان انكار ذلك مكابرة ومخالفة
للحس البديهية ثم اذا صار الطفل اكبر قليلا وزاد اطلاعه ومعرفته بسبب معاشرة الناس وملاقاته لمن هو اعلم من
هؤلاء ورأى ما لهم من هو اعلم من هؤلاء اياهم ينفع ظنه السابق ويميل الى ما قال هؤلاء ويعتقد ان الرتبة
انما هو ذلك لا ما علم هؤلاء الاولون وفي هذه المرتبة ايضا غافل عن احتمال ان يكون التكليف غير ذلك وعن
احتمال ان يوجد شخص اعلم ممن هو اعلم من هذا الاعلم وتكليفه هو الوجه الذي اطمئن به الى ان يعتمد على الفتوى في كل
والمجتهد المطلق ومراد نا من المجتهد هنا مقابل المقلد والعامي لا المجتهد المصطلح الذي هو مقابل الاخباري فان
العالم الاخباري ايضا مجتهد بهذا المعنى والحاصل ان المراد من المجتهد في هذا المقام هو السير الذي يجوز
الرجوع اليه ثم اذا ترجح الى ان يحصل له العلم وتوجه نحو الادلة فيظهر له ان الطريق انما هو الاستنباط
عن الادلة ويحصل ما هو مراد الشارع عن تلك الادلة ثم ان في هذه المرحلة عرضا عريضا من ان المعتبر هنا
هل هو مجرد الظن الحاصل من الدليل على اي نحو يكون او لا بد ان يكون على وفق قواعد المجتهدين او على وفق
قواعد الاخباريين وهل يكفي التجزي في الاجتهاد او يجب ان يصير مجتهدا مطلقا وهل يشترط في الاجتهاد جميع
الشرائط التي سنذكرها او بعضها وهل يجوز الاكتفاء بالاستنباط الاول او يجب التكرير في كل واقعة وهل
يجوز الاكتفاء بمجرد حصول الظن او لا بد من تحصيل الظن القوي فكل هذه المراتب مراتب المظنون وكما
سبيل الى العلم في اكثرها فالقول بان البرهان القاطع انما دل على حجية ظن المجتهد المطلق وغيره داخل في
الظن المجرد الممنوع منه سخطط من الكلام اذ قد اثبتنا ان الاصل حين انسداد باب العلم هو العمل بالظن
الا الى ان يثبت الخروج منه وقد ظهر مما ذكرنا صعوبة بيان القدر المجمع عليه من المجتهد المطلق فان كل واحد
من الاخباريين والمجتهدين تغلطه صاحبه في الطريقة والقول باخراج الاخباريين من زمرة العلماء ايضا
شطط من الكلام بل يخرج من نفس الرخصة في ان نقول مثل الشيخ الفاضل المتبحر الشيخ محمد بن الحسن الحر
العاملي ليس بفقيه فالان يقلد ولا يجوز الاستفتاء منه ولا يجوز العمل برأيه لانه اخباري او نقول ان الاطلاق
على الاطلاق الحسن بن يوسف بن مطهر الحلي ليس اصلا لذلك فظهر ان المجمع عليه هو القدر المشترك
الموجود في ضمن احد افراده المبهم عندنا وتعيينه ليس الا باجتهادنا وظننا فاين المجمع عليه حتى نشكل عليه بتجزي
المجتهد فالاصطلاح المتأخر والاخباري والمتجزي كلها داخلة تحت دليل جواز العمل بالظن مع ان غاية ما ثبت
على هذا التخصيص الاجماع على جواز العمل بظن المجتهد في الكل وهو في غيره مستأنف وذلك لا يوجب تعيين العمل
على الاول وحكمه بحجية غيره والاصل ينفي تعيين الوجوب والذي ثبت اشتغال الذمة به هو وجوب ان لا يترك
مقتضى كليهما معا لا وجوب احدهما المعين عند الله المبهم عندنا مع عدم العلم بتعيينه كما اشرنا في مباحث الاصول

والاستصحاب



والاستصحاب فراجع وتأمل ثم نقول هكذا الى ان يصل الى الطفل اول البلوغ وما ذكر يظهر انه يجوز ان يبقى ظن
المكلف بحاله مع بقاء المجتهد المطلق له ايضا ثم اعلم ان مراتب الظنون المذكورة مختلفة في انها صاحبها قد يتفطن
كونه ظنا وقد لا يتفطن ويحسبه علما بحسب الاطمئنان الحاصل له وذلك لا ينافي كونه ظنا اذ ليس كل احد واجدا لتمييز
علمه عن ظنه بل قد يعلم شيئا ثانيا انه ظنه فلا ينافي ما ذكرنا عدم تفرقة الطفل في اول البلوغ مثلا بين الظن
والعلم واعلم ايضا ان كل مرتبة من تلك المراتب مدركها هو دليل الحكم ودليله على جواز العمل به كما هو الشأن في
القطعيات ايضا فمدرك الطفل في كل شيء هو قول ابيه او امه او معلمه ودليله على حجية ذلك عليه هو ما استحسنه
من ابيه اكبر منه واقرب الى التورع واسن منه فلا بد ان يكون مطلعا بحال الشرع وهكذا دليل من ترقى من هذه
المرتبة بالنسبة الى معلمه الاعلم وهكذا الى ان يحصل له قوة الاستنباط فيدركه حوادثه الفقهية ودليله على الحجية هو
كبرى الحجية الثابتة بالدليل مثل الاجماع او لزوم التكليف بما لا يطاق او لاستلزام التكليف وسد باب العلم اعلم الا
من هذه الجهة ولا فرق في ان الدليل على حجية الاستنباط من المدرك وانه يجوز الاستنباط عما لا يوجد المجتهد
وغيره والمتجزي وغيره فنقول ان جواز عمل المجتهد المطلق بالنسبة في كل واحد واحد من المسائل موقوف على جواز
اجتهاده في انه يجوز له الاجتهاد في المسائل ام لا وكذا المتجزي جواز العمل على اجتهاده في تخصيص مسألة احاط بمدركها
موقوف على جواز اجتهاده في جنس المسائل التي احاط بمدركها وهو موقوف على جواز اجتهاده في انه يجوز له
الاجتهاد وهكذا نتنزل الى الطفل واما ان نقول لا بد ان يكون كل واحد من المكلفين اخذ تكليفه بالاستدلال
في حجية المدرك فان اكتفى بتحصيل العلم في الاستدلال فالمطلوب هو العلم والا فهو الظن فعلى هذا كان المجتهد
المطلق يستدل على جزئيات المسائل بنظره في كل واحد منها وعلى حجية نظره في كل واحد منها بكبرى الكلية المأخوذة
من الادلة المعتبرة والمقلد يستدل على جزئيات المسائل بقول مجتهده وعلى حجية قول مجتهده بكبرى الكلية مكتسبة
الطفل يستدل على جزئيات المسائل بقول ابيه مثلا وعلى حجية قول ابيه بما ذكر من الاستحسان وكان المقلد لا بد
ان يجتهد في تحصيل المجتهد ويكتفي بالظن في تعيينه مع ان الطريق الى العلم فكذلك الطفل يجتهد بفهمه
في تعيين المعلم والوجه وكان تشكيك المشكك بان يجتهد المقلد على لا يتبع الا يوجب تزلزل المقلد عن
اطمئنانه ويجب عليه التفحص والتفتيش والاجتهاد ثانيا لتحصيل مجتهد آخر وابطال تشكيك المشكك فكذا
حال الطفل كما ان استقراء الوسع معتبر في تحصيل المجتهد ولا يجوز على المقلد العارف الماهر في ذلك فكذلك
الطفل ومن فوقه من العوام اذا شكك له مشكك بان يقول ان ابانك لا يليق بالتقليد او يجب عليه معرفة
الاحكام وتحصيلها من مجتهد مقبول فتزلزل اطمئنانه ولا يجوز له العمل بعد ذلك بهذا الظن بل لا يبقى مع
ظن كما ان المجتهد بعد ما استفرغ وسعه واستقر ظنه على حكم ذاطبره معتمد من العلماء ان في الكتاب الفلا

في المسألة الاولى جواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في كل م

حدثنا يحيى بن سليمان على خلاف ما ذكرت وان فلانا ادعى الاجماع في الكتاب الفلاني على خلاف ما ذكرت فيه تأول
ولا يجوز الخروج حتى يتحقق ويتأمل في ذلك ثم يعمل على ما اقتضاه وأما تفصيل الكلام في المقام الاول
فهو ان المشهور بين فقهائنا ان الناس في غير زمان الحضور الامام صنفان اما مجتهد واما مقلد لمن
لم يكن من اهل الصنفين فعبادته باطلة وان وافقت الواقع وينادي هذا المؤدي قولهم ان الجاهل في الحكم
الشرعي غير معذور وذهب جماعة من المتأخرين منهم المحقق الاردبيلي ره الى ثبوت الواسطة ومنهم من
الجاهل ومعذوريته اذا وافقت الواقع حجة المنع وان التكاليف مأتية بالضرورة وسبيل العلم اليها مسدود
كلاه ليل على العمل بالظن لا اظن المجتهد يقتضيه الاجماع والضرورة بذلك والقلم لم يزل امثال نظائر العالم لو اجبنا
الاجتهاد على الجميع وغير ان وجوب الرجوع الى المجتهد وان اريد به الفتوى الذي تقطن لوجوب المعرفة ولم يقتصر فلسفته
على الاكتفاء على من هو دون المجتهد فسلم وان اريد مطلقا فنمنع لان الخاص بين هذا المقدار من وجوب المعرفة
الذي اوجب معرفته ان ما يفعل ابوه او امه هو ما لا يحتمل البطلان وليس الصلوة مثلا غير ما يفعله ابوه ولا ازال في
خاطره في هذا المعنى كيف تكلف بالرجوع الى المجتهد ومعرفة ومعرفة المجتهد وتعيينه وهل هذا الا التطبيق
بما لا يطاق وقلت بكتفي فيمن بلغ فطنته الى لزوم الرجوع الى المجتهد وحصول ظنه بان هذا الشخص مجتهد
يكفيه ذلك وان اتفق في الواقع كونه غير مجتهد وحصول ذلك الا لان تكليفه بما زيد من ذلك تكليف بما لا يطاق
اما لاجل انه غافل عن احتمال ان يكون شخص افضل من ذلك او عن احتمال ان يكون ذلك قاصرا في رتبة الاجتهاد
واما لاجل انه حاصل بحقيقة الاجتهاد فما الفرق بين ذلك وبين ما نحن فيه فالظاهر في اول بلوغه على الفرض الذي
ذكرنا في تعيين ابيه وامه الرجوع اليه مثل هذا المقلد في تعيين مجتهده ما يحصل ايضا ولا اجبار الناس على الرجوع
الى العلماء مثل حجوا عمر بن حنظلة وغيرهما وبمثل قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وبمثل الاجماع
الماكيز ان اصحاب الائمة عليهم السلام اذا كانوا يسألونهم عليهم السلام عن ناخذ معالم ديننا كما نرى يقولون عن زرارة
او ابو نوس بن عبد الرحمن مثلا ولم يجوزوا الرجوع الى غيرهم بل انهم عليهم السلام نهوا عن تقليد العالم الفاسق
فضلا عن غير العالم وامروا بالرجوع الى الاحاد الرواة ونحو ذلك وغير ان هذه كلها خطابات متعلقة
بمن يفهم ذلك ويتفطن لمرادها ولم يطلع على هذه المسائل وكون الخاطبين والمخاطبين راسا الغير المتفطنين
لا زيد مما بلغهم بل نعم الذي يتعلق الناس او ابوهم وامهم مخاطبين بهذه الخطابات اول الكلام واما الحاقهم
بذلك المتفطنين لهذه الخطابات او المتفطنين لوجود هذه الخطابات او احتمال تحصيل العلم النزول الى
مستقرهم فنحن نقول ايضا انهم لو قدروا في تحصيل ما يجب عليهم كانوا معاقبين وكان طاعتهم باطلة غير مقبولة
اصح لا اخروي والاصل وصعوبة حصول العلم بالمجتهد وشرائطه وعدالته سيما مع الاشكال في معنى

العدالة

العدالة والكاشف عنها والمثبت لها للاطلاق في ادلة البلوغ والنسوان بل وكثير من العوام وبين انهم ان
اراد وابذلك العاقل بالغة والعاجز عن ادراك ما ذكر كالصبي غالب الوجود في المذكورين فهو كما ذكره ولا على
والعسر والحرج بل تكليف ما لا يطاق كلما دليل على ذلك ولكن يرد عليهم ان تحصيل ذلك بما كان موافقا
لنفس الامر كما دليل عليه اذ هو كما ليس تكليفهم الا ما فهموه واذا لا يشترط في صحة صلوة المجتهد موافقة صلوته
لنفس الامر ويظهر ما ذكرنا من عدم الفرق من بعض حقيقة كلمات بعض حقيقة ايضا كما سنشير اليه وان كان
صريح كلام المحقق الاردبيلي اعتبار الموافقة لنفس الامر واما مع فرض التفطن والامكان فلا يتم الاصل للعلم
باشتغال الذمة وامكان التحصيل لان العلم الاجمالي كاف في وجوب تحصيل التفصيل كما في المثال المشهور وتكليف
المولى عبده بالعمل على الطهارة المعهودة ولا حرج غير يوجب سقوط التكليف واجيب ايضا بان المأمور به
هو نفس العبادة وكونها مأخوذة من الامام او من المجتهد غير داخل في حقيقتها فمتى وجد في
الخارج يحصل الامتثال والا فلا عدم مرتبطة كونها مأخوذة مما فهمه في هيئة العبادات وكلامهم هذا يقتضي
كفاية ذلك وان علم بوجوب المعرفة والتحصيل وقصر فيه واكتفى بظنه او تقليد من لا يجوز تقليده وهو
صريح كلام بعضهم وقد يقيد بعدم العلم بخلاف ذلك حين الفعل اقول لا مناص في صحة العبادات عن قصد
الامتثال كما حققناه سابقا في محله وهو المراد من قصد التقرب ولا يصح قصد الامتثال الا مع معرفة كون ذلك
الفعل مأمورا به امر به الامر فاذا لم يعرف ذلك تكيف بقصد به التقرب وهذا هو الفارق بين الواجبات الموقتة
والواجبات الموصلية كما بيناه سابقا فان اعتبر هو لا مجرد الموافقة ولا كان المصلي عالما بوجوب التحصيل
ومقصرا في ذلك فهو باطل لعدم تحقق الامتثال العرفي للزوم الجزم بالاطاعة والمفروض ان مع العلم بوجوب
التحصيل لا يبقى الاطمينان بظنه وتقليده فهو في الحقيقة ليس ظن كما اشرنا سابقا واما قوله ان الامتثال العرفي
لا يحصل الا بقصد الامتثال وقصد الامتثال بالفعل لا يتم الا بمعرفة ان الفعل هو نفس المأمور به والظن وهل انه
لا يعلم ذلك لعله بوجوب التحصيل وعدم علمه بان ذلك هو المأمور به بل وكذا الظن ايضا كما اشرنا واولوية حصول
ظن فلا حجة فيه مع الامكان التفطن كما اشرنا في المجتهد اذا لا منجزه عرفا بوجود معارض لم يعني عليه المجتهد ويدل
على ذلك ايضا قولهم عليهم السلام لا عمل الا بالنية وانما الاعمال بالنيات وغيرها وان اعتبروه بشرط ان لا يتفطن الكلف
لوجوب التحصيل ولا يحصل له العلم العلم بذلك فيه ان اعتبار الموافقة حينئذ لا دليل عليه لان التكليف بالموافقة
مع تكليف بما لا يطاق فليس ذلك تكليفا لم تكليف يطلب منه مع انه لا معنى بحصول الموافقة نفس الامر ولا يظهر
ان المراد منه هو حكم الله الواقعي الذي لا يطلع عليه احد الا الله او ما وافق رأي المجتهد الذي في ذلك البلد او
احد المجتهدين وما الدليل على ذلك كله وما المعين والمميز له وحكم المجتهد بعدم اطلاعه بالموافقة وعدم الموافقة

اذ فائدة فيما فعل قبل ذلك اللهم الا ان يقال المراد الحكم بلزوم القضاء وعدمه فيتبع ذلك رأي المجتهد الذي يظهر
بعد المعرفة فيحكم بانه فات منه الصلوة او لم يفت وانت خبير بان الحكم بالفوات وعدم الفوات تابع لكون الخطاب
مع مكلفين ثم فات منه وهو اول الكلام وان عدم القضاء على التارك والناسي انما خرج بدليل هو النص وما بين
الفرق بان مقتضى القول بعدم جواز الترجيح بلا مرجح ان يكون الحسن الصادر عن الشارع من خفة في
تحيل النفس وحصول القرب الذي هو المطلوب من المأمور به مع انه لا يحصل ذلك كما في تركيب
الادوية عند الجماع لا بدان فيضر مع ان تلك الحسن الحاصلة عنه كما انه لا يجوز انتفاعها عادة كما في اعطاء الادوية
وبرفع خاصيتها بالكلية فكذلك لا يجوز خلوها عن حصول التقرب والامتثال الذي هو من كيفيات هذا التركيب
وشرائطه ومنع اشتراطه مكابرة كما يشهد به العرف والعادة والعقل المنقول ايضا انه ما تقول في مورد
ظنون المجتهدين في المسائل المختلف فيها فهل التركيب واحد في نفس الامر او مختلف يجوز كلها فتتعدد
الاداء او غير الموافق بدل عن الموافق كبدل الاداء وتيمم فان كان واحدا فيرد ما ذكرت على المجتهدين ايضا وان
كان مختلفا فيرد عليه بان الفرق بين المجتهد وغيره والدليل الذي جوز ذلك في المجتهد ولم يجوزه في
غيره فهلا بل جواز عمل المجتهد برأيه وجواز تقليد الغير اياه الا لزوم تكليف ما لا يطاق لولاه وقد عرفت
انه موجود في المجتهد المقصر الجاهل الغافل ايضا كما بيناه مع ان نية القربة قد يكون فيه اكمل من الذي علم جواز
التحصيل ولكنه بنظر المعلوم بل وجهه والتفق موافقته للواقع وما الجملة الفرق بين الموافق للواقع وغيره
في الثواب والعقاب والمدح والذم هو غيرها خلاف ما يقتضيه العدل كما اشار اليه بعض المحققين وان اراد احد
الخاطئين بوجوب معرفة الوقت ان يصلي في الوقت ولا خرق بغير الوقت فلا يخلو اما ان يستحق العقاب
او لم يستحقه اصلا او يستحق احدهما دون الاخر وعلى الاول ثبت المطلوب لان استحقاق العقاب انما يكون
لعدم الاتيان بالمأمور به على وجهه وعلى الثاني يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا ولو انفتح هذا الباب
لجرى الكلام في واحد واحد من افعال الصلوة ويفضي الامر الى ابتلاء جل المكلفين وهذا مضرة واضحة
لا يشرع الاحد لاحتراز عليه ومعلوم فساده ضرورة وعلى الثالث يلزم خلاف المعلوم لاستواء ما في الرجات
الاختيارية الموجبة للمدح او الذم وانما حصل مساواة فيه الوقت وعدمه بضرب من الاتفاق من غير ان يكون لاحد
منهما مدخل من الفعل والسعي ويجوز ترتيبه الاتفاق الخارج عن المقدور في استحقاق المدح او الذم مما
هدم بنيان البرهان وعليه اطباق العدلية في كل زمان اقول لا بد من حمل كلام هذا المحقق على صورة العلم
بوجوب معرفة الصلوة بشرائطها واركانها بحيث يحصل له القطع او الظن مع التقصير فيه واما الغافل فلا بد ان
يختار فيه الشق الثاني وما جاب بعض الاعاظم باختيار الشق الثاني لو كان غافلا عن وجوب مراعاة الوقت

وجاهلا

وجاهلا بوجوب معرفة الصلوة بشرائطها واركانها بحيث يحصل له القطع او الظن والمانع وفيه العلم بوجوب المعرفة
الركونية فقال ان الذي فعله في الوقت مع معاقب على ترك السعي لا على ترك الصلوة لاتيانها وليس التحصيل
والمعرفة من شرائطها بل هو واجب عليه وما الاخر فيعاقب على ترك السعي وعلى عدم الاتيان بالصلوة لعدم الامر
بجب عليه السعي لتعلم الشرائط والاتيان بالصلوة الامر فترك السعي واستمر جهله فلم يات بها مطابقة للواقع ومع
عدم كون الامر الاتفاقي مورد المدح او الذم بان نقول ان المدح على فعل الصلوة الناشي عن العلم ولم نقل بان الذي فعل
في الوقت مستحق المدح بفعله في الوقت بل نقول بانه لا عقاب عليه لتركه مراعات الوقت من جهة جهله بها ولا ملازمة
بين كون شيء غير مستحق للذم والعقاب عليه وكونه مستحقا للمدح وجيز بان يكون كل من لم يستحق العقاب على شيء
يستحق المدح عليه كما في تارك الزنا لغير الله فغاية الامر ان يكون الجاهل مراعات الوقت المصلي فيه اقل ثوابا من العالم
الذي راعى الوقت ويحمل ما ذكر الثاني تقرب الى الله بفعلين والاول بفعل واحد اقول وفيه مع ما فيه ما يظهر من اول
فيما تقدم ان هذا بعينه الترجيح عن قواعد العدل فان الاول لم يصدر منه شيء ازيد من وقوع فعله في الوقت
وفي الباقي مساويان فمن اين استحقاق العقاب من احدهما دون الاخر مع خروجه عن العدل وكذا حصول المدح لاحدهما على فعل
الصلوة دون الاخر مع ان خلو الطاعة عن الرجحان واستحقاق المدح ايضا غير معهود وقياسه بترك الزنا قياس مع
الفارق فان ترك الزنا من التوصليات بخلاف فعل الصلوة في الوقت وقد احتجوا ايضا بالاخبار الدالة على رفع
الكلفة والعقاب عما لا يعلم منها قولهم عليهم السلام ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقولهم عليهم السلام من عمل بما
علم كفي ما لم يعلم وقولهم ثم وضع عن امتي تسعة اشياء ومنها ما لا يعلمون ونحو ذلك وفيه ان مدلول هذه الاخبار
فيما جهلوه اجمالا وتفصيلا ولم يتمكنوا الوجوب معرفته او غفلوا عنه بعد التحري والتفتيش ايضا واتفق وصلوا
غير فيه واما فيما علم اجمالا وجوب المعرفة فيه وحصل احتمال ظاهر لوجوب الطلب بالنسبة الى بعض فلا تعم الاخبار
مدلولها لحصول العلم في الجملة وان لم يكن تفصيلا ولذلك ترى الفقهاء لا يتمسكون بعموم هذه الاخبار بعد ولهم باصل
باصل البراءة والعلماء اصل البراءة عندهم مشروط بالتفحص عن الادلة بعد الوضع ومع حصول الظن بعدم الدليل جهلوا
بمقتضاها لحصول العلم الاجمالي لهم بالخلاف الادلة وتعارضها واشتغال الذمة بين غير معين والحاصل ان بعد
حصول العلم الاجمالي والظن بوجوب تحصيل المعرفة والاحكام لا يجوز التمسك بالعمل باي على تحصيلها ما لم يطمئن
اليه النفس بحيث لم يبق له تزلزل في الامر ويدل عليه ايضا روايات كثيرة مثل ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابي عبيدة
عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن امرأة تزوجت رجلا ولها زوج قال فقال ان كان زوجها الاول مقيما معها في المصر
التي هي فيه تصل اليه او يصل اليها فان عليها ما على الزاني المحصن ترجم الى ان قال فان كانت جاهلة باحصنت فانها
ليس هي في دار الهجرة فتعلم قال فان امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان المرأة المسلمة لا يحل لها ان تتزوج

زوجين قال ولو ان امراة اذا لجئت قالت لم ادر وجهلت ان الزنى فعلت حرام ولم يقع عليها الحد اذا لم تعلم الحرمة
وكذا في الكافي والصافي الحسن للابراهيم بن هاشم عن ابي ايوب عن يزيد الكناسي قال سألت ابا جعفر ع
عن امراة تزوجت في عدتها قال ان كانت تزوجت في عدة طلاق لزوجها عليها الرجعة فان عليها الرجم وان
كانت تزوجت في عدة ليس لزوجها عليها الرجعة فان عليها حد الزاني غير المحصن الى ان قال قلت ارايت ان كان
ذلك منها بجهالة قال فقال ما من امراة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان عليها عدة في طلاق او موت
ولكن كن نساء الجاهلية يعرفن ذلك قلت ان كانت علمت ان عليها عدة ولا ترى كم هي فقال اذا علمت ان عليها
العدة لزمها الحد فتسئل حتى تعلم وحكى الصافي الكافي والفقيه وما رواه المشايخ الثلثة في كتبهم وسنذكر بعضها
معتبر من التهذيب ان رجلا جاء اليه فقال له ان لي جيرانا لهم جوار يغنين ويدعين بن الصوت فربما دعت الخرج فاطلع
الجلوس استماعا مني لهن فقالوا لم تفعل فقال والله ما هو بحق الله يتم يجلي انما هو سماع اسمعه باذني فقال الصادق ع
انت اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا وقال الرجل كان لم اسمع بهذه الآية
من كتاب الله عز وجل من عرب ولا عجمي لا جرم اني قد تركتها واني استغفر الله فقال له الصادق ع ثم فاغتسل وصل
ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك استغفر الله واسئله التوبة من كل ما
يكره فانه لا يكره الا القبيح فالقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا الى غير ذلك من الاخبار مثل ما دل على انه لا ينفع الطاعة
الا بولاية ولي الله وبان يكون جميع اعماله لا لله تعالى الا بالنظر والمعرفة وبالعلم وباصابة السنة
ويؤيده الخبر المشهور ان القضاة اربعة الناجي منها واحد والباقي في النار فان هذه الاخبار تدل على ان العلم الاجمالي
كاف في التكليف بالتفصيل وتاركه معذب والمراد بالخبرين الاخيرين الاخرين الكلام الى اخر القول على حسب فهم المكلف وكذا
اصابة السنة والا فيلزم تكليف ما لا يطاق لو اريد ذلك على سبيل العموم ولزوم تكليف ما لا يطاق في الفاعل المجتهد
رأسا هو المتصور لو لم يكن ان يستدل به من العمومات والاطلاقات لو سلم عمومها واطلاقها لان الظن لا يجاوز
القطعي واحتجوا ايضا بروايات مثل ما ورد في كتابة عمار انه اصابته جنابة فتمعك في التراب فقال له رسول الله ص
كنت تتمرغ الحمار افلا صنعت كذا فعلم التيمم ومثل ما ورد في كتابة زرارة بن اعين وبريد حيث نظر بالماء وصار يدلك به
مع امرهم بالمسح من الشارع ونحو ذلك ويرد ان هذه الاخبار ليست باقية على ظاهرها ولا بد من تاويلها لما دلت
الدلايل القطعية على التفصيل وتعطل لوجوب معرفة الاحكام بالتفصيل فالتشريع والتوبيخ على عمار انما يرجع الى
تقصيره في عدم السؤال حتى يفعل صحيحا وان فرض ان عمارا كان جاهلا بلزوم السؤال وغافلا عن حقيقة الحال وغافلا
عن العلم بالتفصيل ولا اجمال فالرواية دليل على جواز عمله بظاهر ج وعن الاتقاني عنه مع ان استعمال هذا اللفظ وما
في معناه شايع في العرف في ارادة بيان ما هو حقيق بان يفعل والا فلا معنى للتشريع والتوبيخ على الجاهل والغافل

واما الجائز الاخر فيظهر الجواب عنها بما مر حقيقة الكلام فان اتفاق موافقة ورده الشرع على مقتضى فعله يكشف عن
حسن ذلك الفعل بالذات ووجود المصلحة فيه وان كان مقصودهم من قالت التطهير الشرعي وان
ظهر ادراجهم الى صحة الاجتهاد باعتقاد الاجر كما ان الله مع عدم تقصيرهم في تحصيل المعرفة مصادفا وامر وحين بهذا الفعل
لمطابقته المصلحة الواقعية وكذا يظهر الجواب عنهم لو استدل بمثل ما رواه الكليني في الكافي عن عبد الله بن مسكان قال
لابي جعفر ع رجلان من اهل الكوفة اختلفا فقيل لهما تراضيا من اهل الكوفة ثم فقوا واحد منهما وابى الاخر فمضى الى
الذي يتراضى وقبل الاخر فقال ما الذي تبرء فرجل فقيه في دينه والذي لم يبرء فرجل يتعلل الى الجنة فان الظاهر ان
الذي لم يتبرء كان جاهلا بوجوب التقية ووجوب دخول الجنة من غير مضر في ذلك لعدم تفطنه وفي هذا المقام من
الثواب والعقاب على العقل والنزاع في تبع العلم والجهل مع عدم التقصير ولعدم كون من قلد غيره من حيث اهل
التقليد في الاحكام الشرعية معاندا مانعا مطلقا شطط من الكلام ومدعى ذلك اما يراد من العقل يجوز تكليف العاقل
او عدم عذابه اما خارج حصول هذا النوع اما الاول فلا مضاء في قبحه بالاشاعرة مع تعميم التبع العقلي لم يجوزوه واما الثاني
فهو موضع النزاع في المصنف ونحن نحكم على فرض ثبوتها فلا يجري علينا مع ان هذه الوجوه تنفي المجازاة ونحن
نناقش العقلاء الفحول والجهبذين في المعقول والمنقول ما غفلوا عما نبهتم صرفنا في الفروع والاصول فضلا
عن الاطفال الشبان وضعفاء العقول وكيف اما رايتا العلماء الذين هم اهل معرفة الدين وتحصيل الشرايع
بالتيقن وكان خلوهم بحالة الشهادة والترقي في ابواب الفتاوى والسؤال عن مسائل صلوتهم وطهارتهم وصيامهم ثم
ظهر انهم اغفلوا عن السؤال عن بعض ما هو من واجبات عباداتهم وكانوا يجهلون شيئا من احكامها على سبيل
الظن بعجز من دون الظن من العالم لاجل عدم تفطنه بالسؤال وغفلته عن حقيقة الحال وكان هذا السائل
يجتهد ايضا كيف يرتقي عدم تحقق فرض الغفلة الا ترى انهم لا يكون بكفر منكر الضروريات اذا امكن في حقه
الشبهة فاجدر ان الشبهة في الضروريات كيف لا يجوز الغفلة في النظريات والامور الخفية ثم الغفلة في الامور
العامة البلوى بين زلال الشريعة وخالط اهل البصيرة سيما اذا نبه عليه مصادفا الى عموم البلوى تنبيه اخر كما اشير
اليه في الروايات مثل تجهيز الجنازة ورواية يزيد الكناسي المتقدمة وان امراة عرفت ان عليها التربص
بعد الطلاق في زمان مجهول لها مقدارها حتى تقل لو تزوج اخر فكيف يجوز لها التزوج باعتقاد ارحامها في ثم اعرف مقدار
الزمان بل يجب عليه السؤال لحصول العلم لها بالتكليف على الاجمال ولو فرض وجود امراة لم يقرع سمعها لزوم العدة
فلا ريب انها معذورة وقد يطلق المستضعف على مثل ذلك ولا ريب ان اكثر الاطفال في هذا البلد وكثيرا
من الشبان والعوام في غالب احكامهم يلحقون بالمستضعفين بهذا المعنى وان لم يكونوا مستضعفين من جهة
جهة العقل بل قد عرفت ان الغفلة تعم العلماء والفضلاء ايضا فان الجوهري مشهور على ما نقل المحقق الاردبيلي وما

لا بل ان يكون فيمن حصل له العلم بالاجمال وتفطن لوجوب التحصيل لكن قصر في تحصيله وعمل بمقتضى ما ظهر من
لم يكن اهلا للتقوى وحقيقا ما تقدم او يظنه ولذلك شرطوا فيه موافقة الواقع وقد عرفت التحقيق وانه ليس
كما قالوه ثم ان قلت ان ما ذكرت يوجب سد ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا لمقصر المتغافل عن
التحصيل مع علمه بوجوب المعرفة فلا يجب نهي الغافلين عن الاعمال الشنيعة ولا امرهم بالعبادات الصحيحة وتنتفي
فائدة بعث الرسل وانزال الكتب قلت ما ذكرته بعيد شبهة ترد على الله في اصل بعث الانبياء وانزال الكتب
وتاسيس الاحكام وحاصله ان هذه الاحكام والاداب والاعمال لها اثار وثمرات وخواص بها يستكمل النفس
الانسان ويحصل له بسبب استعمالها قرب الخالق المنان ولطف الله تعالى يقتضي ابلاغ ذلك بحسب وسع
عباده ومقتضى طاقتهم الا ترى ان الانبياء لم يقتصر والى اول زمان بعثهم على تبليغ جميع الاحكام الى جميع اهل
العالم وحضور صبات المكلفين في كل واحد من البلاد وحكمته تعالى اقتضى تبليغ ذلك وتنجيز مدعاه وما
لم يكمل عليه الحجة ولم تتضح له المحجة ظاهرا في زمانهم عليهم فلا سبيل للمؤاخذة عليهم ومن قرع سمعه شيء من ذلك
يجب عليه التفحص عنه بقدر ما يصل فيه الى وجوبه ويكتفي بقدر ما يبلغ فطنته الى كفايته ومع ذلك فلو فرض اطلاع
النبي او من يقوم مقامه على غفلة جمعه وتفحص عما جاء به الخلق للارشاد والتعليم يجب عليه تنبيههم وان
تكلف الامر بالمعروف والناهون عن المنكر يجب عليهم تنبيه هؤلاء وارشادهم طريقة الحق لانه هو مقتضى
اللطف ولا يستلزم ذلك كون ترك ذلك الطريقة وسلوك غيرها مقتضى اجتهاده ويزيل مجهوده معصية حتى يكون
رده من باب النهي عن المنكر والحاصل ان مقتضى اللطف تبليغ الحجة الى من له حاجة واثر بذلك تحصيل الكمال
وما يعلم ذلك المكلف بمقتضى وسعه وان لم يكن عليه مؤاخذة لكن لا يترتب على عمله الاثر الذي يترتب على
العمل الصحيح الموافق لارادة الشارع وان كان لا يخلو عن اثر وثواب ايضا لان يقوم الحيف والجور والفرق بين
من باقي بالعمل على حسب وجوده ومن لا باقي تمام حسن وجوده وانتزاكهما في علم التقصير في التحصيل لا يوجب الظلم
والحيف انما يوجب الحيف والظلم لو كان الظلم لخلو عمل اذا تجنى عن الاجر راسا وعن لا نقول به ويبقى الكلام في
حال في الغالب الى تفاوت الاستعدادات وتفاوت العمل بسبب تفاوت الاستعداد وتفاوت الاجر لذلك
لا يوجب ظلما ولا بد ان لا يتفاوت حال المعصوم مع حال من لم يقصر في تحصيل واجباته بحسب طاقته
وهو كاف ولنختم هذا الكلام على الخير ويتمم الكلام فيه الى الموضع في بحث مسائل الفقه وهو مبني عشر
وما يتعلق من المسائل بما يعرف به المقصود منه واتي هذا الكلام مع العقاب واما الكلام في الاعادة والقضاء فهو
مسئلة فقهية تابعة الكلام في مسئلة اصولية ويظهر لك حقيقة الحال بما جاء في مسئلة ان الامر يقتضي الاجزاء
ومسئلة ان القضاء هل تابع للاداء وقد عرفت ان الحق ان القضاء انما يثبت بدليل جديد فكما لم يثبت في

دليل

دليل على الوجوب فالاصل عدمه والذي يمكن ان يصير قاعدة في المقام مع قطع النظر عن الادلة المختصة بالمقامات
الخاصة هو ما دل ما ورد في صحيحة زرارة عن الباقر ع ومتى ما ذكرت صلوة فاتتك صليتها ولكن الاشكال في فهم معنى
الفوات وفي التفرقة بين مثل المجنون وفاقد الطهور والحائض والناسي والنائم حيث حكم على بعضها بالقضاء
دون البعض وقد يفرق بين فقد الشرط ووجود المانع فعدم الفوت عن المجنون مثلا لعدم الشرط فلم
يتعلق به شيء حتى يصدق الفوت وكذلك فاقد الطهور على القول به بخلاف النائم والناسي فان المعنى
والنسيان مانعان والشرط غير مفقود وهو التكليف وهو مكلف واضح اذ ليس كون النوم مانعا مستندا الى
من كون التفطن الى يقظة شرطا وليس انتساب سقوط التكليف الى فقدان الشرط ادلى من انتسابه الى وجود
المانع فكما ان الحائض يمكن ان يكون سقوط صلوتها لاجل عدم الطهارة فيمكن ان يكون لاجل وجود الحيض
فلا بد من الرجوع الى الفهم العرفي وان اطلاق الفوات في العرف يتنزل على اي شيء ثابت فيه الاطلاق فيحكم
بالقضاء وما ثبت عدمه وما خلف غيره فلا يثبت القضاء لا يقال لا مدخل للعرف فيما هو من الاحكام الشرعية
فان المدار في الاطاعة والامتثال على الظنون كما يحكم به العقل والعادة كما يحسن ما يجب على المسافر تهيئة السفر
وملاقي العدو اخذ السلاح مع احتمال الفوت قبل الاحتياج الى الاستعمال فكذلك الصحيح والسالم العاقل المتفطن
التهيؤ للعبادة قبل الوقت فمن كان في نظر اهل العرف من المستعدين لتعلق التكليف به ثم فات منه صحيح اطلاق
الفوت عليه كالنائم والناسي في الصلوة بخلاف الصغير والمجنون ولذلك يقال في العرف للتاجر المال القيمة
الطالب للاسترباح اذا منع من سفر خاص فات منه هذا الربح بخلاف الفقير الذي لا شيء له فتوجه الى ما نحن فيه
ونقول ان المكلف الذي استقر رايه على طاعة ومعلوم ان تكليفه ليس الا ذلك او ظن كذلك بحيث اطمئن به من دون
توقف ويكون ذلك تكليفه واذا اتى به على ما ظهر فخرج عن عهدة تكليفه ولم يفت منه ما كان مكلفا به عرفا فالدليل
على وجوب القضاء خارج الوقت كان الجهة والمقدمة اذا ظهر لها بعد الوقت خطاء ما خلاه في الوقت بحسب
ظنها وكان عدم مطابقة الواقع لا يضر بها فلا يضر بالجاهل ايضا واما الاعادة فالاظهر فيها ايضا العدم لان الامر يقتضي
الاجزاء وكان مامورا بما فعله وقد فعل والقول بانه مامور بذلك ما لا لم دام متصفا بصفة الجهل مفهوم وهو
خالية عن الدليل بل الامر مطلق والامتثال يحصل بالمرة هذا واعلم ان الكلام فيما ذكرنا انما هو في الواجبات والمحرمات
والمباحات ونحوها دون مهية العبادات وكيفيتها واما الصحة والفساد المترتبان على المعاملات والاسباب الشرعية
كالعقود والجنايات ونحو ذلك فنقول يترتب الاثار على الاسباب وان لم يكن المكلف عالما بترتبها ولا يتوقف
الترتب بالعلم بان الشارع رتب هذا على ذلك ومواد نا ما الواجبات والمحرمات ايضا غير التوصليات والا فالواجبات
التوصلية ايضا لا يضر في ترتب الاثار عليها جهالة كونها عن الشارع فعليك بالتامل في مواقع المسئلة والتبرء الله

الموافق واعلم ان الكلام في هذه المسئلة بالنظر الى الفاعل والحاصل الغير القصر فيظهر ثمرته في وجوب الاستغفار وعدمه
ولزوم القضاء وعدمه واما بالنسبة الى الباحثين عنها فمسئلة علمية لا عملية نعم يثمر بالنسبة اليهم في التتبع والارشاد
وعدمه واما تفصيل الكلام في المقام الثاني فنقول المشهور جواز التجزي في الاجتهاد ومنعه جماعة
والمراد بالتجزي علم حصل له ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط بحسب علمه او بحسب ظنه وان لم يكن
كذلك في نفس الامر بان يكون قادرا على استخراج برهة من الاحكام من المآخذ فقط مثل ان يحصل له بعد ان الاجماعات
الدالة على احكام مسائل الوضوء او مطلق الطهارة او الصلوة ايضا هي التي عثر عليها وعلم اجمالا ان لا معارض لها وكذا
الدالة على احكام المناكح والمواريث والحدود والديات وغير ذلك وعلم ان ايات الاحكام انما هي التي علمها وكذا
معارض لها وكذلك علم مواقع الخلاف والوفاق في المسئلة بالتتبع في كتب القوم في مظان هذه المسائل وكان عالما
بعلم الاصول وطريقة الاستدلال فيرجع ذلك الى تجزي الملكة والا فقد اراد الملكة والاقتدار فيلزم زيادة
النقصان بحسب الاقتدار والاستدلال او الى تجزي المسائل بالنسبة الى الملكة بمعنى ان يكون سليقته وطبيعته
ملائمة لبرهة من المسائل دون بعض فيكون له ملكة حل البعض دون الاخر كما ان الانسان قد يكون له سليقة في
المعقولات دون المنقولات وسليقة نظم الشعر دون الرسائل والخطب او بالعكس والغالب الوقوع في القسم
الاول اذ الغالب فيه مرتبة الانس والمزاولة والتصور والكمال ولذلك يحصل له ذلك بالمباشرة وبلوغ مرتبة
الاجتهاد واما التجزي الاجتهادي بمعنى ان يكون قد اجتهد في بعض المسائل بالفعل دون الباقي فهو ليس بمعنى التجزي
في بحثنا اذ من الخارج عادة ان يوجد عالم اجتهد في جميع المسائل بل هو ممتنع عقلا اذ المسائل الفقهية غير متناهية وهي
تتجدد كل يوم وساعة والحق ان النزاع في امكان التجزي وتحققه بالمعنى الذي ذكرنا ومنع ذلك مستندا بان القوة
الاستنباطية لا تتفاوت في المسائل فمن كان له قوة البعض فله قوة الجميع يشبه المكابرة فنقتصر في المقام على الكلام
في النزاع الواقع في جواز العمل به وعدمه والاقوى جوازه واحتجوا على الجواز بانه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء
فظن بما وقف المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بما دل عليها لا مدخل له فيها فكما جاز له الاجتهاد فيها
فكذا هذا واعترض بان كل ما يقتضي اجتهاده يجوز له تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما
يحصل من الدليل واجيب بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وعدم تعلق غيره بها
واعترض ايضا بان ذلك قياس غير جائز لعدم النص بالعلة ولا القطع بان العلة هي القدرة على الاستنباط او حدوث
الموارد لاحتمال كونها هي القدرة الكاملة بل هو اقرب الى الاعتبار لكونها ابعد من الخطاء ورد بان العلة هي القدرة
والاحتياج ليس باب العلم واجيب عنه بانه لا ضرر مع وجود الظن بوجود المجتهد المطلق وايضا الاصل حرمة العمل بالظن خرج
عن ظن المجتهد المطلق بالاجماع وبقي الباقي اقول تحرير الاستدلال يظهر اجود التامل فيما بيناه في ايجاد المقال

وقد

وقد عبر بقياس فانا نقول بعد انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية على العالم الحادس لدوارث الاحكام لانا نعلم عن
العمل بالظن الحاصل له من تلك الموارد فكان المجتهد المطلق يجوز بظنه لذلك فكذا هذا فالاستدلال ان الدليل العقلي
القائم على حل المجتهد المطلق بظنه فانه يعلم فيه مطلقا ثم بالظن من ادلة الحرمة الظن في اصول الدين مثلا لكن حرام
مع امكان العلم لا مع انسداده فلو كان الضرورة بتقدير بعد وجوده في تقدم ظن المجتهد المطلق فلنا هو ايضا
ظن فاهدر الترجيح فلو كان العمل به جائزا وهو المدعى قلنا الاجماع على اي قدر وعلى اي حال فان الاجماع على
اعتبار ظن المجتهد في الكل لم يعرف عريض بل لا يوجد البعض اذ قد بينا ان المراد من المجتهد في الكل هنا مقابل التجزي
وهو ايضا على اقسام فمنهم من يكون على طريقة الاصوليين ومنهم من يكون على طريقة الاخباريين ومنهم متوسط بين
وكل من ارباب هذه الطرق يخطئ الاخر واختيار احد هذه الطرق ايضا مسئلة اجتهادية ظنية فاين الجمع عليه المطلق
لمقابل المطلق واعتبار القطعية من جهة كونه اجتهاديا في الكل لا يفيد مع كونه ظنيا بحسب الطريقة فبقي افراد المجتهد
المطلق ايضا تحت الظن فان قلت نعم ولكن ظن المجتهد في الكل اقوى قلت كلام وجوب متابعة الاقوى ولا يلزم
رجوع احد المجتهدين المطلقين اذا كان ظن احدهما اضعف الى الاخر سلمنا لكن قد يكون ظن التجزي بالجهة اقوى
من الظن الحاصل من المجتهد المطلق او يساويه حتى لا يلزم مع ان الكلام في تكليف التجزي فلا بد للتجزي هو ان يعرف
تكليفه فاعتبار الظن لا يلاحظ الا بالنسبة اليه في نفسه فاذا حصل له ظن بان حكم الله كذا في الواقع ولكن لا يمنع
حصول الظن له بان الحكم كما يفهم المجتهد في الكل حتى يقال احدهما اضعف عنه والاخر اقوى نعم حصول الظن له
قد يصير ظن المجتهد في الكل الخالف له وهما عنده ولو فرض عنده احتمال ان يكون لها القوة المجتهد في الجملة
في تلك المسئلة ليس هي موجودة عنده فلا يحصل له الظن بالحكم اصلا وهو خلاف المفروض والقول بان المجتهد
في الكل ابعد من الخطاء في نفس الامر من فهم التجزي ان اريد منه بالنسبة الى مجموع المسائل فهو كذلك ولا كلام لنا فيه
وان اريد بالنسبة الى ما فرض كون التجزي مستقلا فيه فهو ممنوع مدركه فلا مع ان الكلام ليس في ذلك بل في
تكليف التجزي وان اريد ان كثرة الاعتقاد على قوة المطلق من جهة الغلبة يوجب ترجيح تقليده على تقليد التجزي فهذا
كلام اخر لا تنحصر بين المطلقين المتفاوتين في العلم فكيف بالتجزي والمطلق ولا دخل له بالظن جزما اما نقول كما
ان العمل بالظن جوازه كذلك التقليل ايضا حرام فاذا تعين جواز عمل التجزي بظنه فكيف يجوز ثم ان التقليد مع ان التقليد
ايضا ظن فان قلت ان الاجماع وقع على جواز تقليد المجتهد المطلق ولم يقع على جواز عمل التجزي بظنه قلنا الاجماع قد
عرفت تحققه في المجتهد المطلق ولا اختلاف فيه سلمنا لكن الاجماع على وجوب تقليده صدق على التجزي ايضا اقول الكلام
كيف والمشهور بين العلماء جواز التجزي فغاية الامر تساوي الاحتمالين ولا مانع من التخيير وهو ايضا
يقتضي جواز التجزي واحتمال وجوب التوقف او الاحتياط ضعيف لا دليل عليه واذا ثبت الجواز بطل القول بالمنع

وحرمة العمل بالظن مطلقا

لم يثبت التعبد حكمه اثباته بعدم القول بالفصل ايضا ويؤيد التعميم امر ترك التقليد وامر ترك احد من المذاهب
نفسها اصلا امكن موافقة العمومات ووجوب العمل بالآيات والاخبار وغير ذلك ويدل على جواز التجزي ايضا صحيحة
ابي خديجة عن الصادق ع حيث قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته
قاضيا فاضيا فتحاكموا اليه واعترض عليه بما حاصله ان العلم بشيء من القضايا ان اريد به ما يفيد الظن المعتبر
الجزئي فالمنكر التجزي يدعي انه لا يحصل الا لمن احاط بدلائل جميع المسائل فالعلم بشيء من القضايا لا ينفك عن الاجتهاد
المطلق وان اريد به العلم الحقيقي فوضع النزاع انما هو في ان التجزي لا يعلم اصلا ويمكن دفع ذلك بان اصحابنا
رضوان الله عليهم استدلوا بمقبولة عمر بن حنظلة على جواز عمل المجتهد المطلق بظنه والتحاكم اليه حيث قال ع فيها
انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته
عليكم حاكما الحديث فنقول اولا ان ظاهر الروايتين هو العلم والخطاب الشفاهي وان كان مخصوصا
بالحاضرين لكن الغائبين مشتركون معهم في اصل التكليف فاذا لم يكن للغائبين الرجوع الى العالم بالاحكام بالعلم
الحقيقي يكتفى بالظان من جهة استفراغ الوسع في ادلة المعهودة فكما ان الظان يجوز الاحكام من جهة
استفراغ وسعه في جميع ادلتها يقوم مقام العالم بها كما في مقبولة عمر بن حنظلة يكون الظان بعض الاحكام
من جهة استفراغ وسعه في ادلة ذلك البعض يقوم مقام العالم بذلك البعض المذكور في رواية ابي خديجة
فان قلت ذلك الظن ثبت بحجية بالاجماع فيقوم مقام العلم بخلاف هذا قلت هذا خروج عن الاستدلال بالرواية
ورجوع الى اصالة حرمة العمل بالظن وقد مر الكلام فيه وكلامنا هنا في الاستدلال بالرواية ثانيا نقول يمكن ان يقال
انه يظهر من التامل في سيرة الائمة واصحابهم وطريقة رواية الاخبار وتجويزهم عليهم السلام رجوع الناس الى اصحابهم
ومن خصصتهم لاصحابهم في الاحكام بمجرد انهم علموا طريقة الجمع بين مختلفات الاحاديث واخبروهم بالفروع من
الاصول مع انهم ليسوا بمعصومين عن الخطاء والنسيان والاشتباه انهم كانوا راضين بعلمهم بظنونهم الحاصلة من
تلك الطرائق وقد عرف انهم بعد جميع ذلك كانوا قاطعين بالحكم الشرعي ولم يكن عندهم احتمال الخطاء فحينئذ
من القول بعمل هذا يمكن حمل العلم والمعرفة في الروايتين على ما يشمل الظن فيتم دلالة الرواية في خديجة على التجزي
في الاجتهاد والقول بالفرق بين الظن الحاصل لاصحاب الائمة دون الموجودين في زمان الغيبة اعتساف
صحيح ولا اضطرار في هذا الزمان الى العمل بالظن اشد لكون حصول العلم فيه ابعد واحتج المانعون بوجوه
الاول لزوم الدور وقد ردوه على وجوه نذكر بعضها منها ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل
موقوفة على صحة اجتهاده في جواز التجزي وصحة اجتهاده في جواز التجزي موقوفة على صحة اجتهاده في المسائل
اذ هذا ايضا من المسائل المجتهد فيها ويرجع في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان كما ذكر خلاف المفروض

الواو

او المراد الحاصل بالاجتهاد اما لا وهذا الحاصل اما بالتقليد او بالاجتهاد وان كان الحاصل بالاجتهاد بالمعنى وضرورة
اجتهاد المتجزي في المسائل الفرعية فنقول جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفرعية موقوف على صحة اجتهاده في
مسئلة جواز التجزي في الاجتهاد وجواز الاجتهاد في هذه المسئلة لا يتوقف على صحة اجتهاده في المسائل الفرعية بل ايضا
يتوقف على صحة دليله الذي استدل به في اثبات هذه المسئلة الاصولية واجتهاده الحاصل بهذا الاستدلال ليس اجتهادا
في المسائل الفقهية بل اجتهاد في المسائل الاصولية ولا خلاف في جوازه كما يظهر من المحقق البهائي وغيره
ووجهه ان مناط الاستدلال فيها هو العقل واستقلال العقل في ادراك كل مسئلة بدون ملاحظة مسئلة اخرى
بحيث يحرم المعارض لا يمكن انكاره نظير الاجتهاد في المسائل الحكمية مع انه لا يلزم ان يكون المتجزي متجزيا في الاصول
وانما يتوجه اطلاق التجزي اذا لاحظنا جميع مسائل الاصول والفروع وجعل مسئلة جواز الاجتهاد في التجزي جزءا من
الجميع وانت خبير بانه لا ملازمة بين التجزي في الفروع والتجزي في الاصول فانا نفرض كونه مجتهدا في جميع مسائل
الاصول فنفرض اولا علم الاصول علما مستقلا ونثبت فيه الاجتهاد المطلق في هذا العلم وبعد ما كان علم الفقه موقوفا
على مواد اشياء اخر غير هذا العلم يمكن عدم الاقتدار على الاجتهاد في جميع مسائله مع كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول
وحاصل الكلام ان جواز التجزي في الفروع موقوف على صحة الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي في الفروع وصحة اجتهاده
في هذه المسئلة موقوفة على صحة اجتهاده في هذه المسئلة الاصولية سواء كان متجزيا في المسائل الاصولية او مجتهدا
مطلقا فيها فلا دور وانت خبير بان نظير ما ذكره المانع يجري في المجتهد المطلق ايضا فانا نقول جواز اجتهاده في المسائل
موقوف على جواز اجتهاده في مسئلة انه يجوز له الاجتهاد وجواز اجتهاده في هذه المسئلة ايضا يتوقف على جواز اجتهاده
في المسائل اذ هذه ايضا مسئلة من المسائل وطريق الرفع جواز الاجتهاد في جواز الاجتهاد من المسائل الخلافية متساوية
فتوقف جواز اجتهاده في الفروع على جواز اجتهاده في مسئلة الاصول عن الاجتهاد في جواز الاجتهاد لا يستلزم الا
ودفعه بان ذلك ثبت بالاجماع والضرورة غير صحيح لما بينا من كون دليله ايضا ظنيا في اكثر افراده نعم يمكن ذلك في
اثبات اصول الدين بان يقال ان وجود الصانع مما ثبت بحكم العقل وحجية حكم العقل ثبت بالضرورة فتسلسل
ومنها ان اعتقاد المتجزي على ظنه بدليله الظني تعلق بالظن في العمل بالظن بان مقتضى اعتقاد المتجزي بظنه
الحاصل من اجتهاده في المسائل توقف على جواز عمله بظنه الحاصل الحاصل من اجتهاده في مسئلة جواز التجزي وبظنه
جوابه كما مر اذ جواز الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي من المسائل الاصولية الثابتة بدليل وتوقف اعمال الظنين
على الظن الاخر ليس بدور وقد يقرر هذا الاستدلال على وجه آخر وهو ان الظن الموقوف على حجية الظن
الحاصل في المسئلة الاصولية ولا مانع من العمل به فلا يحتاج الى دليل آخر لانها من القطع وهو انسداد باب العلم
وانقطاع السبيل الا الى الظن ومنها ان علم المتجزي بحجية عمله على ظنه والدليل الظني الدال على ما ذكر مجتهد

المطلق موقوف على علم بقبول الاجتهاد التجزي وهو موقوف على علم بصحة علم على ظن وان ثبت العمل بالظن فيه
ان الدليل الظني في الفروع كالاولى لان كان عطفا تفسيريا للظن وكان المراد ان جواز اجتهاده في جواز التجزي موقوف
على علم او ظن بقبول الاجتهاد والتجزي يعني جواز التجزي في الاجتهاد فان اراد من جواز التجزي في الوقوف عليه التجزي
في المسئلة الاصولية فلا مغايرة بين الموقوف والموقوف عليه فلا معنى للدور وان اراد جواز التجزي في الفروع فلا
نسلم التوقف كما هو ظاهر ويمكن ان يراد التجزي في الاجتهاد ان لم يكن عطفا تفسيريا ويكون المراد من ظن الظن في الفروع
وعن الدليل الظني الدليل على جواز التجزي الاول هو مسئلة اصولية فان اريد من قبول التجزي في الوقوف عليه التجزي
في الفروع فلا نم التوقف في العطف وبتقدير المغايرة في العطفين وان اريد التجزي في الاصول فبالعكس ويظهر
مما ذكر حكم ما لو اريد كلاهما ايضا لانتفاء المغايرة ح ايضا الشافي حرمة العمل بالظن يخرج ظن المجتهد المطلق بالاجماع
والضرورة وباقي ظن التجزي تحت المنع والجواب عن منع عموم حرمة العمل بالظن وخصوصا ما نحن فيه بلا مرار اسلنا الكلية
فيما لم ينسد باب العلم والمفروض انسداده والمفروض منع برهان تقليد المجتهد المطلق حتى يتعلق غاية الامر انحصاره
في الظن مع ضعف احتجاجه في مقدوم ثم قد يتشكل في دعوى الاجماع والضرورة على تجويز ظن المجتهد المطلق بالاجماع
فلان ذلك ليس من المسائل المسئول عنها عن الخاص بل حتى نعرف من اجماع اهل ايامهم ثم عليه موافقته لو ايام ثم كما
هو المتاع في الاجماع عنوا واما الضرورة فلان العمل بالظن ليس من الضروريات المتوافقة التي لا تحتاج الى واسطة
بالبديهة وان اريد انه بعد انسداد باب العلم فالعمل بالظن الناشئ من الدليل يدل دوران الامر بينه وبين التقليد
ضروري فهو حسن لكن لا اختصاص له بالمجتهد المطلق بل التجزي ايضا ياخذ بالدليل اقول ويمكن الجواب عن
الاول بوجهين الاول ان مراده ح من دعوى الاجماع لعله اجماع العلماء او اهل العرف من جهة انهم اهم الشافعية
عن القرار عن لزوم التكليف بالا يطاق لم يكن ظنه حجة من جهة بقاء التكليف وانسداد باب العلم كما هو المفروض
وهذا الدليل وان كان انما يثبت حجية الظن بالحكم الشرعي من حيث انه ظن بل بالخصوص ظن المجتهد من حيث هو
لكنه يكفينا في هذا المقام لان المستدل لم يرد الا جواز ذلك لا تعيينه مع انه يمكن ان يقال انه المتبادر الى الذهن والى مقابله
لما كان ابلغ فتذكر الى فيه ترجح الرجوع وتجيء ايضا الجاني العقلاء ولكن هذا يرجع الى دعوى الضرورة ببعض وجوهها
الاتية والثاني ان المراد هو الاجماع المصطلح والاجماع منتفي ويمكن اثباته بوجهين الاول ان من تتبع سير الصحابة
والتابعين في يجمع بعضهم الى بعض وتقريرا ائمتهم علمهم ام ذلك وتجويزهم الرجوع الى اهل ايامهم وتقريرهم على
طريقتهم في ايام مطالبهم والجمع بين اجماعهم المختلفة واموهم بالجمع بالفتوى على الفتاة اليهم التي لا يمكن التفريع عليها
والعمل بالاجماع الاعتماد بظنونهم في فهم مواقف الكتاب وتخالفه ومواقف المشهور وتخالفه وكذا معرفة
الاعلم والاقدر الذي لا ينفك عادة عن لزوم معرفة العام من الخاص وطريق التخصيص ومعرفة الاطلاق والتقييد

والامر

والامر والنهي والمجمل والمبين والمنطوق والمفهوم باقسامها وغير ذلك من المباحث المحتاج اليها فيعمر ملاحظة
ذلك يحصل القطع برضا ائمتهم عنها بما تداولوه بينهم من الطريقة بل هذه الطريقة ثبت حجية ظن المجتهد ايضا
كما اخترنا سابقا فكيف بالمطلق والثاني ان الكلام هنا في مقام تجزي الاجتهاد واطلاقه كما في طريقة الاصولي
والاخباري وغيرهما مع تنقول اتفاق العلماء في كل عصر ومصر من زمانه متواترا في زمان ائمتهم عليهم السلام
منكر يعتد بقوله على جواز عمل المستنبط المطلق القادر على تحصيل الاحكام بقوته الحاصلة لذلك وبما يعتبر
مقدمة لم يلزم ذلك ودعوى يكشف عن ان ذلك كان من جهة رخصة من جانب الائمة فهذا هو موضع
الاجماع المصطلح كما حققنا في محله ولا يخفى تحقق الاجماع فيما كان المسئلة مما يتداول اصحاب الائمة ومسئلوهم
عن ائمتهم عليهم السلام واما الجواب عن الثاني فاما اولا فبما كان ارادة ضرورة الدين بتقريب ما ذكرنا المعتبر في الاجماع
بدعوى ان هذه الطريقة المستمرة انما حدث رضا صاحب الشرع بذلك بديهة واما ثانيا فبما كان ارادة بديهة العقل
جعل علما عظيما الوسائط اعني بقاء التكليف وانسداد باب العلم وقبح تكليف ما لا يطاق ولكن ذلك لا يفيد الا جواز
العمل به من حيث انه ظن ولا يفيد تعيينه كما عرفت كفاية في المقام وما ذكر في الاعتراض من التسليم ذهب وتسمية
لا يعتد على الدليل فليس بشيء لان ح ليس بضروري الاحتياج ابطال التقليد ح الى الاستدلال نعم ما ذكره يصير
مرجحا لاختيار الاجتهاد للمجتهد المطلق على التقليد ولا يفيد الضرورة ومقتضى ما ذكره كون جواز التجزي ايضا بديهيا
مطلقا وهو كما ترى الذي رجح على تقليده لهم ان سلم فلا نسلم ترجيح ظن تقليد المجتهد المطلق بذلك بحيث لا يحتاج الى الاستدلال
وليس اجتهاد وما ثالثا فبما كان ارادة الاضطرار والاحتياج من الضرورة وجهه يعلم مما سبق فائدة
التقليد في اللغة تحقيق القلادة قال في الصحاح القلادة التي في العنق وقلدت المرأة قلادة في عنقها ومنه التقليد في
الدين وتقليد الولاة الاعمال وقلد هذا الامر وقلد هذا الامر كالمصدر وفرع هو اهل يقول العبر من غير حجة كاخذ العامي و
المجتهد بقول مثله قال العضدي وهو على هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول تقليدا وكذا الاجماع وكذا رجوع العامي
الى المفتي وكذا رجوع القاضي الى العدول في شهادتهم وذلك لقيام الحجة لقول الرسول بالخبر والاجماع بامره في الكتاب
وقول الشاهد والمفتي بالاجماع ولو سلم سمي ذلك او بعض ذلك تقليدا فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح ثم
اقول وعلى هذا فيشكل قولهم بجواز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول بان المراد بالتقليد هنا
ان كان ما ليس عليه دليل فيكون يجوز في الفروع وان كان ما ثبت عليه دليل فكيف لا يجوز في الاصول والذي يعتمد
ان يجعل التقليد هنا يجوز الاخذ بقول الغير مع قطع النظر عن القيدين فالمراد الى ان اخذ قول الغير في الاصول هو
التقليد الاصطلاحي اعني الاخذ من غير دليل ووجه عدم جوازه هو عدم الدليل او الدليل على العدم وقبوله في
الفروع ليس به بل هو ما اطلق عليه التقليد ايضا باصطلاح جديد وهو الاخذ من قام الدليل على جواز الاخذ منه ثم

بحكم المقسم في قوله ان الحق جواز التقليد في الفروع فاما يتعين المجتهد العادل للتقليد ولا يجوز تقليد غيره فان
ذلك في معنى ان هذا القسم من الاخذ بقول الغير خارج عن التقليد على الاصطلاح الاول لانه عمل بقول الغير
بالدليل وذلك يجوز واما غيره فهو عمل بقول الغير من غير دليل فلا يجوز وفيه انك قد عرفت سابقا ان اخذ
العامي من مثله قد يكون من جهة تحيره من عدم وانه مكلف برجع يكون هو مثل تقليد المجتهد وانما يكون الدليل
على الاخذ به ليلا في نفس الامر لا عن الظن لا يتم الذم المظلم في الفرق بين الطريقين الاخذين احدهما بقول المجتهد
ولا هو بقول غيره مع تصور كليهما بوجوب الاخذ من المجتهد وعدم اخذ الاخذ من المجتهد من جهة الدليل بل الاخذ
رجما بالغيب او يظهر انه ايضا مثل العامي الاخر الذي اخذ من الاخر واعتبار ان يكون الدليل دليلا عليه وفي نفس
الامر كليهما في جواز التقليد ايضا مما لم يدل عليه دليل كما مر وسيجيء ويمكن دفع هذا الاشكال بتخصيص الانواع والصورة
التي زال الغطاء بالمرة وحصل الشك في الصحة وهو مخصوص بالعلماء ولا اشكال يستفيد اليه ولكن كلامهم مطلقة
ولم نقف على تفصيل في كلامهم الا ان يؤخذ اعتبار في التقييد على اصولهم المقررة الناقية للظلم المثبتة للعدل
وكيف كان فالشهور بين علمائنا المدعى عليه الاجماع انه يجوز لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد التقليد لمجتهد في المسائل
الفرعية بمعنى انه لا يجب على كل مكلف الاجتهاد عينا او هو كفائي قال في الذكرى وعليه اكثر الامامية وخالف فيه
بعض قدمائهم وظاهر ابن ادريس وجوب الاجتهاد على العوام لاستدلال واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء
على الحاجة الى الواقع او النصوص الظاهرة او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع خلو نص قاطع في
منه وكلا الدليلين مخصوصين بحصول اشتباه وقال بعض البغداديين من المحققين انما يجب على العامي ان يسأل العالم بشرط
ان يقيم له حجة اجتهاد المجتهد بدليله والحق الجواز مطلقا سواء كان عاميا كما او علما بطرف من العلوم للاجماع العلم
بقطع حال السلف من الافتاء والاستفتاء وتقريرهم وعدم انكارهم والمدعي كلهم ثم وصرح بالاجماع السيد المرتضى
وغيره من علماء الخاصة والعامة وقال في الذكرى بعد ما نقلناه عنه ويدفعه اجماع السلف والخلف على الاستفتاء
من غير نكير ولا تعرض لدليل بوجه من الوجوه انتهى ويدل عليه ايضا عموم قوله فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
وكلما دل من الاخبار على جواز الاخذ من العلماء وهي كثيرة جدا وسنذكر بعضها ويدل عليه ايضا لزوم العسر والحرج
الشديد بل اختلال نظام العالم اذ الاجتهاد ليس امرا سهلا يحصل عند وقوع الواقعة بل يحتاج صرف عمر الى المراد
اغلب غير واما ما ذكره البغداديون فهو ايضا ضعيف لعموم الادلة وضعف ما استدل به من ان تجويز المستفتي
على المفتي الخطاء يمنع من قبول قوله لعدم الامن من الالزام على القبح وكانه يجوز التقليد البحث في الاصول فاذا
كان مكلفا بالاجتهاد والعلم في الاصول فلا بد ان يكون متمكنا منه ولا لزم التكليف بالمحال ومن تمكن من الاجتهاد
في الاصول فيتمكن منه في الفروع ايضا لانها اسهل من الفروع واكثر شيئا منها ورد على الاول انه لا يمنع كون مطلق

تجويز

تجويز الخطاء مانعا عن القول ولا لا يمنع على المجتهد نفسه ايضا وثانيا منع زوال تجويز الخطاء مذكرا الدليل لا يخفى
وعلى الثاني مع كون الاجتهاد في الاصول اصعب فانها مبتنية على قواعد عقلية وخواطر دقيقة وجدانية يستعمل
ادراكها اجمالا كما من التفت اليها وليس لنظر فيها الا الدليل الاجمالي كما سنبين مع ان مسائلها اظهر غاية الظهور في
جنب الفروع وادلة الفروع جزئيات متفرقة متشتتة واكثرها مبتنية على دلالات ضعيفة ومضعونة باختلافات
واختلالات لا يرجى زوالها في كثير منها ثم قال في الذكرى بعد العبارتين السابقتين وما ذكروه لا يخرج عن التقليد
عن المحقق ومخصوصا عن من اعتبر حجية خبر الواحد فان في البحث عنه عرضا عريضا انتهى والظاهر ان مراده ان
الرجوع الى اجماع العلماء والى النصوص وغيرهما كما ذكروه مبني على مجرد الاستدلال بالاجماع والنصوص وهو من
المسائل الاجتهادية سيما اذا كان النصوص من اخبار الاحاد التي فيها المركز العقلي فلا يجوز الاعتماد على الاجماع
والنصوص الا بعد الاجتهاد في حجيتها وجواز العمل عليها واذا اعتمد في ذلك على العلماء فهو تقليد وان كان مجتهدا في
ذلك ايضا فلا فرق بينهم وبين المجتهد مع ان ظاهرهم انهم يفرقون حيث قال واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الى اخره
وكيف كان فالمسألة واضحة وضعف القولين اظهر من ان يبين ثم هنا كلام اخر وهو ان اثبات جواز التقليد
للعامي في الفروع او وجوب الاجتهاد من المسائل النظرية التي لا بد ان يجتهد فيها واجتهاد المجتهد فيها كيف ينفع العامي
ورجوع العامي الى المجتهد فيها اما بالتقليد ففيه انه يتوقف على جواز التقليد فيه وهو دور ظاهر وما ورد على الجواب
واما بالاجتهاد وهو خلاف الفرض وكيف دفعه بان عدم وجوب الاجتهاد عليه من المسائل الكلامية التي لا بد ان
يستقل بها العقل فلا يرجع فيها الى تقليد المجتهد بل يجتهد العقل فيها فيحكم عقله اما بعدم وجوب الاجتهاد في الجزئيات
او بجواز تقليده في هذا وجوب الاجتهاد ثم التقليد فيها لكان العقل بعد تاملا سيما بعد ما سمعه من العلماء انه يجوز له
التقليد لرفع التكليف بما يوجب اختلال النظام ويستلزم العسر والحرج او الحكم بعدم وجوب الاجتهاد فهذا ايضا
اجتهاد العامي ويجب عليه الرجوع الى اجتهاده ثم كما انه يرجع في جواز الرجوع الى المجتهد في الذكر والكثير الى اشد من كلمة
الذكر ومع بقاء التكليف بالضرورة وسيجيء الكلام في تمام المقام عند بيان لزوم النظر في اصول الدين العامي وكيفيته
ومقداره فكان هذه المسألة ترجع الى المسائل الاصولية والمباحث العقلية الكلامية ومحاسن ذلك القانون
السابق وما ذكرنا هنا تعلم ان هذا النزاع انما هو بعد زوال الغفلة والجهالة الحاصلة في المراتب الاولى من التكليف
الى ان يحصل له الاشتغال في تحصيل غير الاجتهاد في جزئيات المسائل او يجوز له التقليد فيها وذلك انما هو
لمن حصل حظا وافرا من العلم او وفق شيئا عظيما من الفطنة والذكاء سيما بعد التنبيه بمقالة العلماء والا فسماع
منهم فعلى القول بوجوب الاجتهاد في الفروع للعوام ايضا لا بد ان يجتهد الكلام ما بعد التفطن ان ذلك في حال
الغفلة وعلى هذا الكلام في العامي حال المجتهد فلا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين احيانا اذا اجتهد في المسألة

واما قول الاجتهاد في المسئلة ففيه اقوال الجواز مطلقا وعدمه مطلقا وعدمه مطلقا والتفصيل بتضيق الوقت وعدمه
والتفصيل بما يختص وبالاختصاص من الاحكام والتفصيل بتقليد الاعلم منه وغيره والتفصيل بتقليد الصحابي وغيره
دليل الجواز مطلقا عموم قوله تعالى فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه ان المجتهد في غير حال الضيق ليس
ممن لا يعلم بالنسبة من اهل الذكر واهل العلم الذين يرجع اليهم والعالم ودليل القائل المانع مطلقا وجوب العمل
بظن اذا كان له طريق اليه اجماعا خرج الصحابي بالاول وبقي الباقي وفيه منع الاجماع وفيها منع تمكن
الظن مع ضيق الوقت فظهر ان لا قوى بالجواز مع التضيق واختصاص الحكم به اما عدم الجواز في غير ذلك
فظاهر اقوى من الظن الحاصل بالتقليد اذا احتمال الخطا في اجتهاد نفسه من حيث هو في اجتهاد من يقلده من حيث هو
اذ لا احتمال الخطا في الاجتهاد وفي اخباره عن نفسه انه مما اجتهد فيه بحيث اخذه من اجتهاده نفسه فانه يعلم بانه مطلوبه
وما ذكر هذا الكلام الى عدم حصول الظن بقول المجتهد اذ لا معنى لحصول ظنين في ان واحد احدهما اقوى
من الاخر وما قرع سمعك فيما سبق من عدم لزوم تحصيل الظن الاقوى للمجتهد بل يكفي مجرد حصول الظن
بعد استفراغ الوسع فهو معنى اخر لا ينتفي الفرق بينهما على المتامل واما تقليد الاعلم فوانيا لا يجوز لانه لا لزوم
من كونه اعلم عدم الخطاء في اجتهاده وعدم احتمال عدم كونه مما اجتهد فيه في الواقع نعم ربما يكون اجتهاد الاعلم اصح
في اجتهاد نفسه مثل ان يلاحظ المجتهد المسئلة ملاحظة اجمالية والتفت اليها الى ادلتها على سبيل الاجمال ولم يعمق
النظر فيها وكان مجتهد في نظره الظن باحد طرفي المسئلة في اجتهاده وفي ذلك موافقة راي المجتهد الاعلم
الاورع فقد يطمئن نفسه بذلك فيصير اجتهاد ذلك المجتهد وموافقته له من جملة ادلة المسئلة والاعادات
المحصلة للظن الموجبة للاطمئنان عنده واما مجرد اجتهاد الاعلم الاورع فلا يكفي وتنقاوت المسائل في هذا
المعنى باعتبار الماخذ وباعتبار عموم البلوى وعدمه وباعتبار كونها من الاجتهادات او من الفروع وعند ذلك ربما
يوجد في نهاية من تيسر التحصيل التردد للمحصل من ان يجوز له الاعتماد على المجتهد او يجب عليه النظر وح فموافقة
راي المجتهد الاعلم يصير معينا لاعتماده على نظره ولا يصدق الحوالة عليه مع قطع النظر عن كونه تقليدا بل اعتماد على
ما حصل له والفرق بين هذا والسابق ان المجتهد في السابق لا ينظر حق النظر ولا يتامل حق التامل ويتم نظره باعتماده في
المجتهد الاخر بخلاف ما نحن فيه فانه يتم نظره بنظر رفيقه لكنه لا يطلق يجوز استفراغ الوسع نفسه فيتم تحصيله عن فقه
مجتهده فانقدح المشهور عدم جواز التقليد في اصول الدين وقيل بجواز التقليد وهذه المسئلة من المشكلات
لتقدم ما مر في المسئلة الظنية وظهر مجهود ما يكون ذلك معينا على بيان الادلة ثم ونوضح مطالب القوم ويظهر وجه
النزاع في المسئلة ثم نعرض للاقوال والادلة مفصلا ونتكلم فيها فنقول قولنا بجواز التقليد في الاصول ان كان
معناه جواز الاخذ بقول الغير في الاصول كما هو كذلك في الفروع فيشكل بان الاخذ بقول الغير هنا لا يكون اذ لا يحصل

في الاصول

في الاصول هو الاذعان والاعتقاد وجواز الاذعان بقول الغير وعدمه مما لا يحصل له حصول الظن واليقين
من قول مخصوص ليس من الامور الاختيارية حتى يصير مورد التكليف وانما يجيء الاخذ بقول الغير في الفروع
لان المراد به العمل على مقتضاه لا الاعتقاد به في نفس الامر فلا بد ان يتكلف هنا ويراد بالاخذ بقول الغير
هو العمل على مقتضاه مثل ان من يقلد المجتهد الذي يقول بنية الصلاة معين يقلده ان يعمل على شرعيته بتبع
مقتضاه وان لم يحصل له اذعان بمجتهده جزما بالخصوص قطعا او ظنا وان كان قد يحصل له الظن الاجمالي الذي سببه
يعتمد على هذا المجتهد وبهذا يظهر ان الفرق بين المسائل المتنازعة بين هذا احدها جواز التقليد في الاصول
وعدمه والثانية جواز الاكتفاء بالظن وعدمه اذ قد لا يحصل بالنظر الا الظن فالظن قد يجامع النظر وقد ينفك عن
التقليد في التفاصيل وخصوصيات المسائل وان امكن حصوله بالاجمال فيمكن القول بعدم جواز التقليد مع الاكتفاء بالظن
ليس الظن في بعض الاحيان والقول بجواز التقليد مع عدم حصول الظن بالخصوص وبالتفصيل وان كان غير
معناه بجواز الاخذ بالجزم المطابق للواقع الغير الثابت كما هو مصطلح ارباب المعقول فيدخل النزاع فيه الى انه هل يجب
عليه اذا تعذر الدليل المفيد للثبوت على مقتضى جزمه ام لا وعلى هذا فقول المحقق البهائي في اخر الكلام على جواز التقليد في
الاصول وعدمه ان هذا النزاع يرجع الى النزاع في اشتراط القطع يعني ان قلنا باشتراط القطع فلا يجوز التقليد في
الاصول وان قلنا بعدم اشتراطه كما كيفنا الظن يجوز لا يخفى عن تامل اذ لقائل ان يقول بعدم لزوم القطع مطلقا وعدم جواز التقليد
معا كما سنشير اليه وادر يحصل القطع مع التقليد على الاصلاح والاخر وقد عرفت ان العلم والظن ليسا من الامور
الاختيارية بالاذعان والنظر قد يحصل به اليقين وقد يحصل به الظن وقد لا يحصل به شيء منهما كالمسائل المتردد فيها
التي تقدم عنها يرجع الكلام في كفاية الظن في الفروع دون الاصول الى ان المجتهد في الفروع يجب عليه النظر فان
يحصل له الظن فاذا حصل له الظن فلا يجب عليه زيادة النظر لتحصيل العلم لانه يجب عليه تحصيل الظن البشر اذ قد لا يحصل
له ولا يكون له حصوله كما لا يخفى وما المجتهد في الاصول فلا يجوز له الاكتفاء بالظن مع امكان زيادة النظر المرجو فيه
حصول العلم فلا يجب عليه الاعتقاد بما يظن والعمل على مقتضى بل يتوقف مثل من لم يحصل له الظن في الفروع بقرينة
القرائن القائلة براي الاجتهاد في الفروع فح يرجع القول بوجوب تحصيل العلم في الاصول ووجوب النظر حتى يحصل
العلم باطلا قد ادعى ان مسائل الاصول كلها ما يتوقف النظر في ادلتها الى العلم فيجب النظر حتى يحصل العلم فمن لم يحصل
له فلم يؤد النظر حقه ولم يخل الفحص عن التراب وهو في المسائل الخلافية في غاية الصعوبة ودعوى كون كل
محقق في نفس الامر متوقفا على نظر حق النظر وكل مبطل مقصر في غاية الاشكال واما مجرد الموافقة لنفس الامر المخالفة
لمجتهد الاتفاق فلا يوجب الفرق كما لا يخفى فان المقلدين المخالفين الموجودين لا يؤاخذ احدهما بالاخر لنفس
الامر في الفروع وكل المجتهدين المخالفين فيها كذا المجتهدين المؤدين ان حق النظر المخالفان في الاصول والفروع

بان الخطأ اذا كان واضحا في الاصول يجب على الله نصب العلم عليه ولا لزم الظلم والعفو والعبث فمن لم يجعله
فقد قصر انما يتم اذا ثبت وجوب اصابة الحق والواقع في نفس الامر بل المسلم انما هو اصابة الحق في نظره مع عدم
التقصير والتفريط وما ذهب اليه جمهور العلماء من ان المصيب في العقليات واحد وغيره مخطئ اثم لا يجوز
فيما بعد ظن سلمناه فانا نسلم في المجتهدين الكاملين المتنزهين الا ادلة لا تطلق الكلمتين كما سنبينه ان شاء الله
نعم لو نظر الى وقال بذلك في وجود الصانع مثلا في الجملة او ذلك مع وحدته او ذلك مع اصل النبوة او ذلك
مع اصل المعاد لم يكن بعيدا اذ الظاهر ان ادلة المذكورات مما يكون فيه دعوى لزوم اصابة الحق النفس الامري اما
مثل فجرة متم وكيفية الصفات وحدوث العالم ونفي الحدوث وكيفيات المعاد وغير ذلك فلا الهم الا ما ثبت
من جزء المذكورات بالضرورة من الله ورسوله بعد ثبوتهما وفي ثبوت الضروريات ايضا اختلافات وكذلك
في مقدار ما ثبت منها وكيفيتها كما سنشير اليها وكذلك تعيين النبي والوحي بعده لا دليل على ذلك فيهما اما
اذ فائدة وجوب النبي والامام هو ارشاد الخلق واطاعتهما لانهما يبلغان عن الله تعالى فما يعينهما حقيقة متابعة
اوامر الله تعالى فاذا جاز ان يكتفي فيهما بلغاه بالمظنة الحاصلة من الاجتهاد بعد عروض الحوادث وطرو الموانع
عن تحصيل الجزم بها فلا يجوز ان يكتفي في اصل التعيين اذا حصل الاشتباه بسبب حصول الموانع ولا يذهب عليك
ان ما ذكرته لا ينافي ان وفاء ادلة النبوة بتمام اليقين لنا وكذا ادلة امامة الائمة عم والحاصل في اقوله لا يجب افادة
اليقين مطلقا الكل احد وكل زمان الا ترى انه لا يجب افادة ادلة الفروع اليقين مع انها قد تصير يقينية
في بعض الموارد ايضا والقول بان ما حصل فيه اليقين خارج عن الفروع سقطه من الكلام وقد بيناه في اوائل
الكتاب وكان الاصل في اصول الدين واحد فكذا الاصل في الفروع فاذا جاز اشتباه الحكم الفرعي لاجل بسبب
الحوادث التي وقعت في صدر الاسلام وصارت سببا لخفاء الحق واهله فلا يجوز حصول الاشتباه في
الاصول بسبب اختلاف ادلته مثل حال النبي والامام بل اقول ان النبي مبعوث لارشاد الخلق وابلاغ
الحكم الذي هو واحد في نفس الامر الى عباده ومقصوده تعالى ان يعين بالحكم الخاص والطريق الخاص فاذا لم
يقصر النبي في الابلاغ وتكلم مع قومه بلسانهم في ذلك لكن اتفق ان المخاطب انسير في فهم الخطاب والحق
يضل الصواب فلم لا نقول ان هذا المخاطب مخطئ اثم لان الله تعالى اراد منه شيئا اخر ونصب عليه دليلا لم يفهمه
مقصد دليل يعذر فاذا كان غلط المخاطب او اشتباهه في فهم ما شافهه النبي به الخطاب بلسانه معذورا
فلا يكون له شرف فهم ادلة الامامة او النبوة مع عدم التقصير معذورا والقول بان جعل الخطاب هنا مما للفروع
مع قابليته لوجوه الادلة وتفاوت افهام المخاطبين بسببه دليل على رضاه تعالى بما يظنه المخاطب من الخطاب لا
يوجب عليه اصابة الحق الحقيقي بخلاف ما حصل من ظاهر العقل الغير القابل لذلك جزاف من القول اذ اختلاف العقول

في مراتب



في مراتب كلا ادراك وتفاوتها في الادراك بحيث لا يمكن انكاره ومن ينكره فهو مكابر مقتضى عقله فالذي حكم الله على
عباده هو العقل والتفكر والتدبر مع التخلية والانصاف وترك العناد بقدر الوسع والطاقة والاستعداد والكلام في ان
المخالفين في المسائل كلها مهما بذلوا التخلية والانصاف ايضا هو الكلام فيما نحن فيه اذ كل منهما في ادراك الحق بالطاقة
وان نظره وفكره مقرون بما يكلف بالبعض بالطاقة في ذلك اذ البواعث الخاصة في النفوس والعادة والجبلة الى الاستبداد
الطريق قد يختفي على النفوس الكاملة الواصلة الى الدرجات ما لم يبلغ حد العصمة فيكون بالجاهلة الفرق لم يعرف بعد
موانع الخطاء من دقائق معايب النفس والاطفال في اوائل البلوغ فان في هم من يحصل حد فطرة الاباء والامهات
كما يوجب الفطرة عن البلوغ الى الحق ما لا يخطر بالبال اكثرهم بل يصعب ازالته غالبا على العلماء المرتاضين الذين
يجسون انهم خالصون عن الرجس عن اعماقهم نضلا عن دونهم وكذلك الكلام في سائر معايب النفس من حب الجاه
الرئاسة التي استقل بها وعدم تقاعده عن مكافحة الخصوم وتقيده بخوف التخضع عن درجات علوم فان هذه الحالة
دركات خسة دركات لا يندرج بها كلا اصلا في درجات التصفية وربما يكون منها ما هو اخفى من دبيب النمل على
الصفاء في الليلة الظلماء ومن الواضح ان الخلي من جميع عروق الاخلاق الرديئة لا يكون لواحد بل ولا لاكثر العلماء فضلا
عن العوام بل ولا لاحد من الناس بعد ملاحظة مدارج من الجاهلات ورؤية كون نهايتها نهاية الحر فكيف تبلغ بالعقائد
العقايد ولا على الكافة الناس في غالب اعارج الظاهر انه ما لحكمة الله والفطرة بل بعد لم فطرهم من ذلك ان هذه
التكاليف مختلفة وكل ميسر لما خلق قال الشهيد ره في القواعد ان الدنيا قسمان جلي وخفي فالجلي ما هو الخفي ما يطلع
عليه اولو الكاشفة والمعالم لله كما روي عن بعضهم انه طلب الغزو وتاقت نفسه اليه فتفقدها فاذا هو يحب
الترجح بقولهم فلان غاز فتركه فتاقت نفسه اليه فابعد عن ذلك الرياء حتى لا يرى ولم يزل يتفقدها بعد
نيل حتى وصل الاخلاص مع بقاء الايمان فانهم نفسه وتفقد احوالها فاذا احب ان يقال فلان امام نهى النفس
سمعة في الناس بعد موته الى اخر ما ذكره والحاصل ان التكليف بالسبب الامر وقد الاختلاف في الدرجة لكل الناس في اول
التكليف عسر وحرج عظيم لو دخل التكليف بالاطلاق ولذلك جعل الناس من ذلك طائفة من الصوفية باخذ طريقة
الملامة وجعلوا اسرارهم الامور الزيلة بل الافعال الشنيعة والاعمال الشنيعة القبيحة لاسقاط المنزلة من اعين
الناس حتى لا يبقى لهم واجتنبوا ملوا بعد الى اكتساب المال وانت خبير بان كل ذلك معصية وخلاف الشرع ومنهي
وسبب الى الهلكة بوجاء النجاة وهو مذهب العقلاء والشرع فيجب اتباع الشارع لا كالحكم بالامر مع كونه مقتضيا
الشهوة البهيمية لا ينفك عن تقوية تلك العروق ومعالجة الحق ذكرها الشارع وان كانت واضحة لها وان لم يجر عادة الله
بالناس واغلب الناس والجملة ما يتفسير وتبين الظاهر عنها المنتشر الانظار الجليلة فيستبين الله على الهام الحق
والصواب واصابة الحق في كل باب فان قلت ان ما ذكرته من التفصيل في المسائل والفرق بين مسائل الاصول قوله

بالفضل وخرق الاجماع قلت لا معنى لدعوى الاجماع في هذا المقام اذ نحن مع قطع النظر عن الشرع في صدد بيان
اثبات الشرع مع ان عدم وجوب العمل بعد الفصل الذي هو لا يعرم الفصل بالنظر وجود العمل بذلك في الجملة
كما يظهر من الشارح الجواد وغيره فتدبر تعرف فاقرر بان الجزم المطلق يكفي في سقوط الاثم مع عدم التقصير اذا
حصل له الجزم ويكفي الظن اذا لم يكن تحصيل الجزم وكلاهما ليل على وجوب تحصيل الجزم الخاص المسمى باليقين في
الاصطلاح وهو ملا يقبل الزوال المطابق للواقع ولا تحصيل ما يقبله ولكن كان مطابقا للواقع وترتب احكام الكفر
على بعض الصور في المرتد لا ينفعه ولا ينافي الحكم بسقوط الاثم كما سنبينه ان شاء الله ثم ان تحصيل العقائد الاصولية
يتصور على صور ثلث الاولى ما يحصل بالنظر في الدليل والثانية ما يحصل بالتقليد وتجاوز ما يحصل في
الفروع اعني ما لا يستلزم الظن التفصيلي بها وان امكن حصوله على اجمالي كما هو في الفروع والثالثة ما يحصل بالتقليد
مع حصول الجزم بها والظاهر ان كلمات الاصوليين انما هي في الاولين وان مرادهم بالتقليد هو تقليد المجتهد والاول
نظير التقليد في الفروع الثاني اولى بهذا المصطلح عندهم لا يجوز كالاخذ بقول الغير وان لم يكن مجتهدا وهذا مختص
بالدين دون العقائد ويحصل الجزم العلم بان كلف اللازم على المكلف اما الاجتهاد او التقليد ومراد المحقق الهمداني
عن قوله والى اشتراط القطع وجمع الكلام بين الكلام في جواز التقليد وعدمه ايضا التقليد بهذا المعنى اذ هو
لا يفيد الا الظن لا المعنى الثالث واما الثالث فان امكن حصول الجزم من تقليد المجتهد الحاصل لهؤلاء الاذكياء الذين
ذاك عوام العظام المنتظمين لان تكليفهم احد الامرين فيجب بعد الى النظر والاجتهاد مع المرتبة بانه نظر وانه اجتهاد
فاذ ثبت او لا فالنظر صدق المجتهد ثم يتبعه فيرجع الى القسم الاول ولكن حصول الجزم حينئذ نادر واما الجزم الحاصل
لغيرهم هؤلاء من تقليد غير المجتهدين الكاملين ثم الجزم الحاصل للاطفال والنساء والعوام الناشئين على الاعتقاد بقول
ابائهم وامهاتهم وان كانوا مقلدين لمثلهم ايضا بل علمائهم المجتهدين ايضا مع عدم معرفتهم بالمجتهدين
هم المستحقون الاعتماد لا يفرقا لظاهر ان ذلك خارج عن مطمح انظارهم في هذا المقام لانهم يقولون بجواز التقليد في
الفروع ولا يجوزونه في الاصول وموضوع المسئلة واحد الا ان يقال ان الظاهر التقليد في عنوان المسئلتين وجعل المراد
من التقليد في مسئلة الاصول من لم يأخذ العقيدة من الدليل التفصيلي الخاص الذي هو غير حسن الظن باسرها فيدخل
ما نحن فيه في القسم الاول الثالث الصورتين اعني انما حصول الجزم للعارف العالم المتقن لحصول الجزم والظن
والفرق بين المجتهد وغير المجتهد والثانية حصول الجزم والاطمئنان لمثل الاطفال والنساء والعوام مع عدم علمهم في معنى
الجزم والظن وعدم تفطنهم لاحتمال عدم جواز الاخذ من اخذوه والفرق بين ابائهم وامهاتهم وعلمائهم واما الصورة
الاولى فيكون ادخالها في القسم الاول كما ذكرنا اما الاشكال في الصورة الثانية والكلام فيها هو نظير الكلام في تقليد
ابائهم وامهاتهم في الفروع كما مر في القانون السابق ثم نقول المراد من تقليد هم هنا هو الركون اليهم والاذعان

بقولهم

ولا يقبل لهم ولا اعتماد عليهم وهو يفيد غالبا الاطمئنان والسكون والجزم في ظاهر النظر على الذي اذا اخذت نفوسهم عن
المشايخ وغفلت عن التشكيك والشبهات لعدم عرض مخالفات الطرائق والاحتجاجات عليهم ومع الكلام في سقوط
التكليف عن هؤلاء وعدم السقوط وانه هل يجب عليهم النظر او يكفي ما حصل لهم من الاطمئنان والحق ان النافي
لوجوب النظر مستظهر لان الكلام مع غافل عن الوجوب والفرض وجوب اعتقاده على مثل هذا الذي لو رجع صورة كلامه
واما من قرع سمعه انه يلزم عليه النظر تفصيلا وان يكون اخذ الاعتقاد بالدليل التفصيلي لا الاجمالي بحيث الحاصل بالاعتقاد
على الجزم ومع ذلك تصرف في ذلك واكتفى بالتقليد فهو على قسمين الاول ما يحصل بسبب في ثلث الثلث ويزول
عنه السكون والاطمئنان فالحق ان ذلك ليس من جملة المؤمنين وسيجيء الكلام في حالهم ولا يحسن ان يدخل ذلك في محل التقليد
لا اظن احدا يتجرأ بجواز مثل هذا التقليد والثاني من لا يحصل له الشك بالاطمئنان بل ما زال على حاله وقد يظن ان لا نظر
ح تجدي وواجب اخر ولا يجدي في اذعانه اصلا كما نشاهد ذلك في الفروع ان بعضهم قد يظن ان جواز الصلوة
على المجتهد واجب مخصوص بل خل بل يزيد هذا التخيل في اذعانه واقرع سمعه من وجوب النظر فان العالم الواعظ من
اهل ملته اذا يهدم على ان مسئلة الامامة خلافية والحق الذي ايضا ذلك على مذهبهم لا يزال يلاحظ ثم يجيء مذهب
الامامية يدخل في ذهنه ان هذا العالم المبلغ لو رجع مع وجود الدليل على مذهب المخالفين ترك مذهبهم واخذ بمذهب
المذهب مع معرفته بوجوب النظر ولا يفيد هذا في هذا المذهب لما لا يتم الداخل ابدا فيقصر في النظر ويسلم فيه ايضا
مثل السابق في الغفلة عن حقيقة الامر والظاهر ايضا عدم دوران الحق ثم هذا الواجب ويجوز في حاله وانه فسق
لا اظن ولكن هذا الكلام بلا شبهة غير الحال عن المواقف والمخالف والسلم والكافر على ما اقتضاه قواعد العربية والعقل
بتعريب الكفار والمخالفين دون المسلمين والشيعة خروج عن العدل وان لا يلزم ثبوت احكام الكفر لهم في الدنيا
مثل الحكم بنجاستهم ووجوب جهادهم ودفنهم والنجاسة فلا ما تجدي وكما ربما ان الكتاب اجر عن التقصير من
الكفار ومع ذلك فيهم نجاستهما وكذا اطلاق الكفار قبل التمييز فهذا الحكم وضعي تعبدي كما ان الحكم بالنجاسة لهم
لا وجه وان كان في الدنيا وهو ايضا لم لان الحاكم بنجاستهم هم المسلمون وهم لا يعتقدون ان ذلك من الله بل لا يعتقدون
بقول المسلمين اصلا كما ان الانقياد حكم الشارع بجهة ما فاذا اعرضنا بحسب الظاهر من الله وانما كون حاصل هذه العضيرة
فيها عند الله وهو من نوع الاستعارات كما نشاهد الكتب وهي واجهة الى اسرار القدر المنتهية عن الخوض فيها وكما هو
اسرارهم وبعضهم وشرائعهم فانه ليس جاهلهم فوق حال العبيد ولا ماء المؤمنين المتولين على الفطرة الساكنين الى المكون على
نهاية طريقة الورع والتقوى والاجتهاد هم دفنا لهم فانما من تفطن منهم وحصل له الشك وتصرف في النظر فلا اشكال
فيه واما من لم يتفطن لذلك بل حسب ان الحق معه والباطل مع المسلمين ولم يتفطن لوجوب النظر اصلا ولم يلتفت اليه

شاء من السلف اذا تحقق عدم الكفار ولم يكن دفاع الكفار عن بيضة الاسلام الا بقتلهم حق فالفرق بين مقلدة المسلمين
ومقلدة الكفار انما هو في عين الاثم والعذاب وبالجملة فاعلم العدول عنها عن الاقدام في الفرق بينهما الا فرق بينهم
اصلا واما الايات والاخبار الدالة على خلود الكفار في النار فلا يتبادر منها مثل الحق لاهل التقليد من الكفار هو
من كفر وستر الحق بجوز خلودهم وهذا امر وجودي لا يمكن حصوله الا مع التنبيه والتقصير ولعل تعريف الكفر
بانه عدم الايمان عن شان الايمان هو الذي ثم عليه الحق حيث فهو مثل الجاهل في الانسان لا على العقرب
او يجعل تعريف الكافر الذي يجري عليه الاحكام الفقهية كالمن يعذب ويخلد في النار في الاخرة فان ذلك يكفي في
الادلة وذلك الثاني فغايته كالمؤمنين ما لم يصلوا او لم يؤمنوا واما انهم من كفروا فينبغي كالتقيد عن الايات والاخبار
وتفصيل الكلام في هذا المقام ان الانسان اما يتعلق لوجوب معرفة الاصول في الجملة ام لا الثاني يلحق بالبهائم الجاهلين
كالبهائم بهم تكليف واما الاول فهو اما في حال خلو النفس عن كل خيال التعيين ومذهب على ان يكون انسان وطلبه
خالية عن مسلم او عارف او يكون خاطر ملاحظة حال غيره المتدين بدين او مذهب مثل ابيه او امه او استاذه وعلى
اي التقديرين فاما يأخذ خاطر يقتنع بجزمه عقله ويطمئن به او يحصل له ظن بطريقة او يبقى متردد او متحيرا وعلى
الاول فيسقط التكليف بشيء اخر لعدم عن وجوب شيء اخر عليه وان كان اطمئنانه من جهة حسن ظنه بابيه
وامه ولا فرق في ذلك بين ما صادف الحق وعدمه في عدم العقاب ولا اثم وان ثبت الفرق عن جهة الثمرات المترتبة
من ترتب الاحكام الشرعية لتكليف الفاعل ولا ينبغي النزاع في ذلك والتأكد عدم الفرق بين افراد المعارف الخمسة
حتى لو كبر صغير في جماعة الطبيعيين او الدهريين وفرض انه لم يتعلق للتفكر في بطلان طريقتهم في وكان غافلا
عن الفرق المختلفة في الاسلام ونجسه وعلى الفرق فاذا عرف الطفل بالفطرة او بالسماع من ابيه وامه وجود الصانع
في الجملة وحصل في خاطره انه جسم وانه في السماء ولم يتعلق لغير ذلك ولم يسمع من غيره تنبيها على ذلك حتى كبر
فلا اثم عليه ولا مؤاخذة حتى اذا تعلق لاحتمال الخلاف او سمع من غيره المنع عن اعتقاد ذلك بحيث يحصل له الشك
فح يجب عليه التحقيق والنظر والمعتبر فيه اثم ولا فرق في ذلك ايضا بين ان يتعلق الكلف لان اطمئنانه الى اصل
هو الوجود يقين في نفس الامر بحيث عدم قبول التشكيك او صادفه مشكك او لم يتعلق لذلك ولا يبعد في هذه
الحالة حصول التشكيك بعد ما صادفه المشكك اما الكلام بعد زوال الاطمئنان ثم بعد زوال الاطمئنان فاما
ان يبقى له الظن او يحصل له الشك مع معرفته انه ظن او شك فح اذا تعلق لوجوب المعرفة وتعلق انه لم يحصل
له الاطمئنان فان امكن حصول الاطمئنان له بسبب الاعتقاد على شخص اخر فاقتصر من الاول فكما لا اول ولا فلا
في وجوب تحصيل ما يحصل به الاطمئنان فالفرق بحصول به الاطمئنان اما الاعتقاد على قول شخص كما اذا عرف
كالرأي والنظر والاجتهاد وفي الحقيقة الرجوع الى الشخص ايضا نوع من النظر والاجتهاد كما سنذكره ام اذا لم

اريد بطلان الملكة بالنسبة الى الدين
الاول في بعض على انها المراد من حسن
شانه الايمان

الامر

الامر يجد ذلك الاطمئنان لا في اول الامر الى الرجوع الى النظر او الى الاعتماد على شخص كما الى تحقيق النظر فيه
وكذلك الاعتماد على قول الشخص اذا لم يفد الظن فربما يفيد القطع وقد يفيد الظن وكذلك الرجوع الى شخص فان من
تردد امره بين صبي وقد يفيد يا او مسلما اكاميا او مخالفا فحينئذ يحصل له بسبب الاعتماد على عالم الاطمئنان
الذي يجب معه قطعا وجزما وان امكن في نفس الامر وقوعه بتشكيك المشكك وكذلك بسبب الاول الذي ينظر فيها
وقد يحصل له الظن بصحة الاسلام والتشيع ولا يحصل له القطع فح فما يجب عليه تجديد النظر وتكريره ليحصل له القطع
والاطمئنان او التنفس عن الاعلم ولا فعلى الذي يطمئن به النفس او يكفي الاكتفاء بالظن والظاهر لا يجوز فيه الاكتفاء
بالظن مع امكان النظر والاجتهاد واحتمال حصول القطع لعدم رفع الخوف وحال هذا الشخص كحال الثاني المسائل المختصة
اذ كثيرا ما يحصل الظن في مبادي النظر في المسئلة قبل الخوض التام في الادلة ما حوطي في المسائل ولا انواع لعدم
حصول الاطمئنان وزوال الخوف عن الخاطر بمجرد ذلك ولكن اذا استقر فيها الوسع واحسنا العجز عن الزيادة
عليه تكلفي فح بطلت انقول فيما نحن فيه اذا عجز عن النظر فوق ما عرفه واحتمل من نفسه العجز عن تحصيل العلم بحكمه
بحصول العلم ايضا تكليف فالا يطاق فاذا اتفق لنا ظرف مسئلة النبوة او الامامة وتجد الخبير وبلغ الى الجزم
باحد الطرفين ولم يمكنه تحصيل القطع فالظاهر انه يكفيه ح الظن لا يجب تحصيل اليقين والذي يتحصل الانصاف وترك
العصبية لا يأبى عن هذا الكلام وقد يكون محقق عن الصورة وانت خبير بانها عبوة عزيزة فان من اقاربي ولا ذكر
ولم يسمع من علمائهم كالبرئ عن الشيعة وكونهم اهل الكذبة ولا يسمع الا احاديثهم للصورة في مدح خلفائهم ولو
انه سمع بعض اخبار الشيعة لكان سمعها تاويلها المطابق لاراءهم وراى ادلتهم مخلوقة بهم ممزوجة بالمقربات
متسعة في اتمام مقاصدهم ما يتوقف على الاشياع وادلة الشيعة شحنة مكسورة الراس واليد مقطوعة الاطراف
متروكة مواضع الكلام اذا بذل جهده ولم يحصل له الظن باحد الطرفين فكيف يقال انه مكلف بالعلم او يقال انه
يترجح الرجوع غاية الامر انه بسبب الاحتمال النفس لامور توجب عن الحكم القطعي بنفس الامر وهو كما يأتي
لزوم متابعة الدين من حصول الظن بحقيته وقد عرفت وستعرف ان القول بان ادلة المعارف كلها غاية
اليقين حتى لعوام وغير الكاملين من العلماء وان عدم الاعتنا به كاشف عن التقصير عن تمام ولو سلم فانما يسلم
في بعض يحصل المعارف الاتي كلها ولا في تفاصيل يعتني بالرد ليل يوجب اليقين في الجملة وفي العلماء الكاملين
لا يرجع فالاحسن ان يجعل محل النزاع حين الصورة وان الرجوع يجب النظر الحاصل القطع في صورة ما فيه وحصول
ام يجوز الاكتفاء بالظن الحاصل له وان لا يفرق بين كون النظر اجماليا حاصلا له ولو بحسن ظنه بالمحقق او تفصيليا
حاصلا من دليل ما وحق لا يذهب عليك ان اطلاق التفصيلي على مقابل الاجمالي بهذا المعنى لا ينافي كونه اجماليا
بالمعنى الذي ياتي من عدم اشتراط ملاحظة ترتيب المقدمات تفصيلا والموفق تفاصيلات اريد الميزان

فظهر مما ذكرنا انه يتحقق ان يكون محل النزاع في النظر في الاصول انما هو اذا احتمل الخوف من جهة تقصيره لوجوب
شكر المنعم في اول النظر كما سيجيء واذا احتمل الخوف لم يجز زوال الاطمينان الى اصله اي الامن اي على طريقة
حصول العلم بوجود الخالق بجواز التقليد بالمعنى الاول اعني ما يساوي التقليد في الفروع واذا اكتفى الشارع
في ذلك فالحق مع جمهور علمائنا من وجوب النظر وليس من باب الفروع حتى يكتفى بالظن مع امكان تحصيل
القطع ايضا كما توهمه فاضلنا رضوان الله عليه في اول الامر او زوال الاطمينان بعد حصول ما يلزم النظر في
حتى يحصل القطع لعدم زوال الخوف لنفس من المضرة الا بذلك ولا يتم الواجب الا به واجب فهو واجب واذا لم
يقدر على تحصيل القطع فيكتفى بالظن لزوم التكليف بالممكن ولا دور سيجيء بان الادلة تحصيلا وما لزوم تحصيل
اليقين بعين الجزم الثابت المطابق للواقع مطلقا فهو في غاية البعد اذ تحصيل الجزم بنفس الامر ويقين وايضا كيف
المشكك واكثر الناس ايمانهم من هذا القبيل ان كانوا جازمين فاذا جاز زوال المطابق فكيف يجزم المطابق ثم ان
ما ذكرنا من عدم زوال الخوف الا بتحصيل اليقين مع الامكان على الاطلاق ايضا لا يخلو عن اشكال بل لا بد من التفصيل
فانا اذا راينا بين الاذعان بوجود الصانع وبعثة النبي وحقية المعاد وعدم المذكورات فالظن بوجود المذكورات
يزيل الخوف لان ما يتصور في انكار المذكورات كالاقوال الخلاف حد وان كان امر بين النبيين والوصيين
مثلا الا ان يقال نفس كون الاعتقاد يقينيا مطلوب بالذات وحصول اليقين مطلوب من جهة الثبات وعدم
الزوال وفيه انا نمنع وجوده اولا وعدم زوال اليقين بمجرد الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يسميه بعضهم
اليقين ثانيا قد يقترن بالشبهة وقد يزول حكم سببه لانكار عناد اهل العلم لاول واما التلقي والثاني
اعني ما يحصل الظن او يبقى مترددا فيعد القطع والشعور بعدم حالهم مما ذكر مانع الشبهة لاول من ان
الحق فيه ايضا وجوب النظر الى ان يحصل الاطمينان ومع عدم الاطمينان فيكتفى بالظن والتردد متوقف حتى
يهديه الله الى الصواب اذا تقرر هذا فنقول اشتهر العلماء في جواز التقليد في الاصول
عدمه والمعروف من مذهب اصحابنا واكثر اهل العلم العدم وذهب جماعة منهم المحقق الطوسي قدس سره
الى الجواز وقد ذهب طائفة الى حرمة النظر واعلم ان هنا مقامات الاول انه هل يجب معرفة الله ولا شك
ان الوجوب على من ثبوته عقلا وشرعا والثاني ان الوجوب اذا ثبت بالعقل او بالشرع فهل يكفي في المعرفة
التقليد او يجب الاجتهاد وهل يكفي الظن بما اوجب القطع وعلى اشتراط القطع هل يكفي مطلق الجزم او يلزم اليقين
المصطلح اي الجزم الثابت المطابق للواقع وعلى تقدير كفاية الجزم مطلقا هل يلزم المطابقة للواقع او لا وقد مر الكلام
في كثير من هذه الاقسام والنزاع في المقام الاول بين مثبتي الصانع ومنكريه وفي المقام الثاني بين الحكماء والامامية
والمعتزلة وبين الاشاعرة فالاشاعرة يقولون بالثاني والباقون بالاول والثالث هي المسئلة المبحوث عنها فالمقام الاول

يستغني

يستغني عن البحث عنه بالبحث في المقام الثاني واما البحث في المقام الثاني فهو ان الامامية والمعتزلة والحكماء يقولون
بوجوبه عقلا اما الحكماء فنظرهم في معرفة الاشياء بالذات ولا يقولون بشرعه حتى يقبح الخلاف بعدم في كونه شرعيا
لا يفهم طريقا ثابتا في العقول وطريقه ان كلا منا قوانين يراجع نفسه ويرى ان عليه نفسا ظاهرة وباطنة جسمية وروحانية
والاعضاء كثيرة ولا يشك ولا يرتاب انما من غيره فهذا العاقل ان التفت الى منوره كلا يلتفت لم يعترف لرباه ان
لم يؤمن بكونه منها ولم يتقرب الى مرضاته يلزم العطاء ويستحسن سلب تلك النعمة عنه وهذا معنى الوجوب
العقلي وايضا اذا راى العاقل نفسه مستغرقة بالنعم العظام يجوز ان المنعم بها قد اراد منه الشكر عليها وان الشكر
بسببها عنه يحصل الخوف العقوبة ولا اقل من سلب تلك النعم ورفع الخوف عن النفس واجب مع القدرة وهو
قادر على ذلك فلو تركه كان مستحقا للذم فاذا ثبت وجوب شكر المنعم ووجوب ازالة الخوف عن النفس وهو لا يتم
الا بمعرفة المنعم حتى يعرف من بيده ليشكره على ما يستحقه فهذا دليل على وجوب معرفة الله عقلا والدليل الاول يعمها
يثبت وجوب معرفة المنعم اما كيفية وجوبه تحصيل المعرفة وهل يكفي فيه الركون الى قول عالم عقلا ولا ذهاب بالتقليد
في وصف ذلك المنعم وصانعه او يجب النظر فهذا هو الكلام في المقام الثالث فيتحقق مما مر من تقرير الدليلين الموجبين
اتمام النظر لان التقليد لا يفيد الا الظن وهو لا يزيل الخوف ولا يتم الواجب الا به فهو واجب فالنظر واجب
والبحث عن هذا الدليل اما على عدم افادته لوجوب تحصيل المعرفة او على عدم افادته لوجوب كون التحصيل على سبيل
الاجتهاد وفقد جميع استلزام بجمع الجزم بالخوف وان ذلك ربما يحصل لبعض الناس دون بعض فلا وجه للاطلاق
لكن قلد محققا دون غيرهم والمحقق نفسه وان فرض احتمال التقليد فهو لا يوجب الخوف وان فرض
حصول الخوف تقدير يزول عنه الظن مراد الحكم على حسب ما ظن وكل من قلد مبطلا واطمئن به وجزم فلا
يحصل الخوف اصلا بتركه والجواب عن جميع ذلك يظهر مما فصلنا في المقدمة فراد نحن لا نحكم بالوجوب مطلقا
ولا بان يزول اطلاق كلام العلماء مثل العلامة ره في الباب الحادي عشر وغيره على ذلك اذ من اصولهم المشهورة
وقواعدهم المسلمة عدم تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق وانكار حصول الخوف مكابرة سيما مع ملاحظة اختلاف
العلماء في تلك المسائل وسيما مع تبليغ النبي والتكليف بالنظر في المعجزة وغير ذلك والحاصل ان المراد بالدليل
الاستدلال ان العقل يحكم بوجوب النظر في الجملة واما لا معنى لحكم الشرع بذلك لاستلزام الدور كما سيجيء لان العقل يحكم
بالوجوب عموما بالنسبة الى جميع المكلفين وبالنسبة الى جميع احوالهم بل التحقيق هو ما قررناه من التفصيل واعترض
الاشاعرة على هذا الدليل بانه لا يتم حكم العقل بالحسن والقبح وهو انكار البديهي كما اشرنا سابقا وتحقيق مستقصى في
محله وثانيا بان العقل والنقل يدلان على خلافه اما النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقد مر الجواب
عنه في الادلة العقلية واما العقل فلانه ان كان وجوبه بالنظر الى نوع فهو عبث غير حاصل وعقلا وان كان لغاية فاما

خوف الى الشكر فهو متعال عن ذلك واما الى الشاكر فهو مشف اما في الدنيا فلانه منفعة بلا مضرة واما في الآخرة
فلاستقلال العقل فيها وايضا هو تصرف في مال الغير بدون اذنه فلا يجوز وفيه انا نقول فائدته هو توجه
الى الشاكر وهو يحقق حصول التقرب فهو حسن بالذات وكما يقتضي فائدة اخرى مع ان عزل العقل عن حكمه بالفائدة
الآجلة محض هذه الدعوى وقد ابتنيناه في محله بل عن الاحتياج في اثبات مطلق المعاد الى الشرع والعقل حاكم
به وليس هنا مقام بسط الكلام فيه وانا الشاني فيمنع توقف الشكر وزوال الخوف على المعرفة المستفادة من
النظر بل يكفي فيها المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط النظر سلمنا عدم كفايتها ولكن لا نسلم توقفها على النظر
لجواز حصولها بالتعليم كما هو رأي الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالمجاهدات كما يراه
الصوفية واجيب بان المذكورات تحتاج الى النظر ليتميز صحيحها عن فاسدها وايضا الكلام في المقرون بعض
لا مقرون لنا من طرق المعرفة الا النظر والتعليم والالهام من قبل الغير فليس شيء منها مقرونا والتصفية كما
هو حقها ايضا في حكم غير المقرون لاحتياجها الى مجاهدات شاقة وفي اطوار كثيرة قل ما يفي بها الزمان وذا بعد
يمنع ان ما يتوقف عليه الواجب واجب ويظهر جوابه مما حققناه في محله واما المعتزلة والامامية بل الحكماء ايضا
اذا اراد ابطال مذهب الخصم وتعيين الحاكم لوجوب النظر انه هو العقل لا غير فيحتاجون الى ابطال مذهب
الخصم وهو انه لو قلنا بكون وجوبه شرعيا لزم خرق الدور ويلزم منه افحام الانبياء لان ثبوت قولهم في معرفة
الله موقوف على ثبوت صدقهم وصدقهم موقوف على وجوب النظر الى معجزاتهم وهو موقوف على ثبوت
صدقهم وهو دور ومستلزم لافحامهم كما سنشير الى بيانه فيما بعد ومن ذلك ظهر ان انحصار الحكم بوجوب
النظر في العقل لا يتم الا بضميمة ابطال كون الشرع في ذلك لهذا الدليل اعني لزوم افحام الانبياء ضم الدليل
الاول على انحصار الحاكم في العقل فان كان الدليل الاول مستقلا في اثبات ان العقل حاكم في الجملة فيكون هذا
دليلين لاثبات كون الحاكم هو العقل بل نقول ظهر مما ذكرنا ان الرد يختص باثبات المقام الثالث من هذا
الدليل اعني عدم زوال الخوف الا بالنظر وقد عرفت التحقيق والتفصيل في المقدمة ومما ذكرنا ظهر دليل الاثبات
على وجوب المعرفة شرعا وانه هو الآيات والاخبار وجوابه وهو استلزامه الدور وافحام الانبياء واحتج الموجبون
للنظر ايضا من اصحابنا وغيرهم بالادلة الشرعية وهو من وجوه الاول الآيات الواردة في المنع عن التقليد
عموما مثل ما دل على حرمة العمل بالظن والقول من غير علم مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وانا ياكم بالسوء
والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وكما يظن الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق وهم يعلمون
وقوله ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون ائتوني
بكتاب من قبل هذا او اثارة من علم ان كنتم صادقين ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب
منير



منير ثاني عطفه ليضل عن سبيل الله ومنها قوله تعالى ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا وما
لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا فهذه وامثالها ذم على التقليد وتخطئة لمن يعمل
بالظن بخلاف الفروع بالدليل وفي الباقي وامثال الآيات الواردة خصوصا مثل قوله تعالى واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله
قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وقالوا اجئتنا لتلفتنا عن آلهتنا وهو وقد
كان يعبد اباءنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون ام اتيناهم كتابا من قبله فهم
به مستمسكون بل قالوا انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون وكذلك ما ارسلنا من قبلك في قرية من نذير
الا قال مترفوها انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون قال اولو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه اباءكم قالوا
انا بما ارسلتم به كافرون فانتقمنا منهم الآية اقول على ما حققت المقال في صدر المجلس لا ناظر عن الجواب عنها
في الجملة واكثرها واردة في المعنيين المعاندين الذين ظهر عليهم الحق وتركوه تعصبا او قيام عليهم الحجة من الارشاد و
الهداية وكانوا يعتقدون في النظر كالاول على الجاحد الغافل والذي حصل له الاطمئنان ولو بتقليد فيه من حيث
حسن ظن به والذي حصل له الظن بطرف ولا يمكنه تحصيل ازيد مما قيل على ذلك ثم ان حصر الآيات وما
في معناها لا دل على اشتراط العلم بمعنى اليقين المصطلح ودعوى انه حقيقة فيه عرفا واضح ممنوع بل العرف المسلم من
العرف واللغة هو الجزم وعدم التردد فقط وقد صرح بعض ان اليقين في كتب اللغة بمعنى العلم وبمعنى الشك كما صرح
به الجوهري بل الظاهر ان ما ذكروه في معنى اليقين اصطلاح ارباب الفن لا اصطلاح العامة والعرف بل هو في اللغة
والعرف يستعمل في مقابل الشك والاحتمال والحاصل ان العلم مستعمل في معان منها الصورة الحاصلة في الذهن التي تسمى
الى التصور والتصديق باقسامه من الظن والجزم الثابت المطابق الواقع الذي يسمونه يقينا في الاصطلاح والغير المطابق
الذي هو باعتبار الجهل المركب والجزم المطابق غير الثابت الذي يسمونه تقليدا في بعض الاصطلاحات واعتقادا
في بعض اخر وظنا في الاعتقاد على ما يأتي الاقسام الثلاثة الاربعة ومنها ما يقابل التصور والتيقن ومنها اليقين
وهذا هو الذي يدعون انه هو معناه العرفي واللغوي وهو جزم ثم هو اصطلاح ارباب الفن وهو الاعتقاد
بالجزم الاعم فيشمل الظن وفيه ما فيه ان هذه المعاني جميعا كالجزم المطابق باصطلاح الجزم الذي يدل على اشتراط الثبات
مع المطابقة فيختص باليقين المصطلح ومن الاخلاق اذا عرفت هذا فنقول اولا ان حصر الآيات ظاهر لا يفيد القطع اذ
غاية ما يفيد احتمال الحقيقة الظن واحتمال المسئلة من المسائل الكلامية التي يشترط فيها القطع باشتراط عدم الظن
بل لا يبقى هناك اصل حقيقة مرجعة الاطلاق والعموم لا يختص بالفروع جزما والعام المخصص به الف كلام
فيكون الظن الحاصل من الظن الحاصل من اصل الحقيقة والحاصل ان مضمون المستدل مع الاستدلال انما تفيد
ظن والظن لا يجوز العمل به لهذه الآيات ومنها ما دل على طلب اهل بالظن اذا كان جزما ولم يتمسك بهذه الآيات

التي لا تفيد الا الظن والقول بان هذا الظن فرع بالدليل يحتاج الى الاثبات اذ غاية ما في الباب تسليم خروج الفروع
وهذا ليس من الفروع بل هو اساس الاصول والفروع الا ان يقال كما ان الفروع فروع بالدليل اللزوم التكليف ما لا
يطاق مع فرض ثبوت التكليف وسد باب العلم لو لم نجوز فكذا في هذه المسئلة فان التكليف بوجوب معرفة الله
في الجملة ثابت والاشكال في كيفيته فاذا لم يكن تحصيل العلم بحقيقة التكليف في الكيفية فيكتفى بالظن بل يمكن ان يقال
ان المسئلة ايضا فرعية ولا منافاة بينه وبين تعلقها بالاصول فكان الشارع اوجب علينا اقامة الدليل على ما
اذعنا به من العقائد وكون هذا اقامة شرط وجوبه على وجوب لا الشرط تحقق الايمان بالمعنى الشارع وهو خلاف
مقتضى كلام الاكثرين فانهم يجعلونه شرط تحقق الايمان بالمعنى الشارع وان اكتفوا في الايمان بمعنى الاسلام
لترتب الثمرات التي تترتب على مجرد الاقرار باللسان فان قلت التكليف ثابت في الجملة والبراءة اليقينية لا يتحقق
الا بالنظر والقطع قلت مع ان هذا خروج عن الاستدلال بالآيات مع فرع بان القدر المسلم هنا انقطع بالاخذ
على ترك كلا الامرين العلم والظن لا انا مكلفون بالامرين اليقين الذي لا يحصل البراءة منه الا بتحصيل اليقين
فلمن يدعي كفاية الظن ان يقول الاصل براءة الذمة ولا دليل على وجوب تحصيل العلم اما حاصل ان الشك بالادلة
الشرعية الظنية لا يتم الا بجعل المسئلة فرعية وان تعلقت بالاصول الذي هو حقيقة في بيان الحق وتنبيه الغافلين
والغافلين وارادة طريقهم كما سنشير اليه **وثالثها** القرينة قائمة على انها مستعملة في مقابلة الظن كما نطق به اكثر الآيات
فالمراد ترك العمل بالظن بل لا يبقى مع معارضتهم بالادلة القاطعة الا الاحتمال **ورابعها** منع كون المراد بالعلم
هو اليقين المصطلح لمنع كونه حقيقة فيه بل هو حقيقة في الجزم او الجزم المطابق وان امكن ان يراد الشك وهو
لا يرضون به ويشهد به قوله تعالى في سورة يوسف حكاية عن يوسف واخوته ارجعوا الى ابيكم فقولوا يا ابانا
ان ابنك سرق وما شهدنا الا بما علمنا فاطلق قبل وبعد حتى يظهر لك الحال **وخامسها** ان التكليف انما يرد
على عقد قلبي الفهم والادراك فانهم وان كانوا مكلفين بالجزم بما هو ثابت في نفس الامر لكن المسلم منه هو ما
يعتقدون انه هو الذي مطابق لنفس الامر لا ما هو مطابق له في نفس الامر وان لم يكن تحصيله فالذي يجب تحصيله
معتقد الانه مطابق للواقع عامل بالعلم على زعمهم وليس كلفهم ازيد من ذلك **وسادسها** ان التكليف بالجزم الكافي
انما هو بعد الامكان فقط لا يكون في كثير من المسائل تحصيل الجزم كما هو خارج عن المنصف المتامل فلا وجه
لاطلاق وجوب تحصيل العلم **وسابعها** ان المتامل في تلك الآيات لا يظهر له ان ذلك من الخوض عن العلم بالاصول
في نفسه لا الظن وان لم يبق الظن معتبرا في خصوص المقام لا ما يفيد الظن مطلقا فان كون عبادة الاصنام مذهبا
لآبائهم بعد اقامة البراهين الساطعة عليهم لا يبقى معه الظن بحقيته في نفس الامر كما يشهد به حكايته وهم مع
قومه حيث قال فاك بل وجدنا آباءنا كذلك وهذا شانهم ان كانوا ينظرون فرجعوا الى انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون ثم نكسوا بعد

فان

الامر فقوله وانتم والحكم ثم بعد الاتيان المطلقة بل على جهة العلم والظن وفيه ايضا انكار الآيات السابقة هو
**وسابعها** ان التقليد ايضا قد يفيد الجزم باليقين ولكن التحقيق ان هذا ليس بتقليد حقيقة كما اشرنا اليه
ولا اخذ ما مستدل او ناقل عن حقيقة الامر وليس عليه ما يخفى ثم ان الآيات لا يدل الا بانها انما يناسب مذهب
الاشعري واما الامامية والمعتزلة فلا يكفيهم كما سنذكره الدور لان ثبوت وجوب تحصيل العلم بمعرفة الله الذي
لا يمكن الا بالنظر بقوله الله تعالى مستلزم الدور والمناص عن ذلك الجعل ذلك من باب السعي على طريقة
الفهم فانه يكتفي في معرفة الله بالتقليد او بالظن فيمكن الرد بقوله الله تعالى اما بان يقال ان ذلك من
تحقيق اهل المعرفة وما نقله المجتهدين لتحقيق الحق وما هو ثابت في نفس الامر بعد معرفتهم الله وفي انفسهم
من تحصيل اليقين واستنباطهم ذلك المطلب من كلامه وكلام امنائه وتيقن ذلك في العلم لا نفسهم من حيث العمل
التبليغ والارشاد اذ المكلفون يختلف مراتبهم في الذكاء والفطانة فقد يحتاجون الى التنبيه وما ذكرنا
ان الغافل لا يعاقب على ما لم يلتفت فطنته لا يستلزم عدم لزوم تنبيههم على ما يكلفهم كما هو مقتضى الخطاب
والا فلم يكن بعث الانبياء وانزال الكتب واجبا على الله ايضا وعن انفسنا الى مثل ذلك في مسئلة معرفة
الله هو في الفروع **الثالث** قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فان الامر للوجوب واذا كان النبي مامورا
بالعلم فالامة اولى او يجب عليهم من باب التاسي واجيب بمنع كون الامر للوجوب قرينة وبمنع انه مامور
وبمنع وجوب كل ما يجب عليه وفيه ان المنع انما يتمشى فيما لم يعلم وجهه من افعاله واما ما علم وجهه فيجب على
الامة متابعته اي الاتيان على ما ياتي به ان واجبا فواجب وان مندوبا فمندوب كما نبهنا عليه في محله واحتمال
كونه من خواصه خلاف الاصل ويحتاج الى دليل من عموم خطابه تعالى او دليل وهو مفقود والتحقيق في
الجواب ان يقال ان ظاهر الآية ولا حظ شانه نزولها وقت نزولها لا يدل اذ لم يقل احد انه اول ما نزل عليه
كلها شاهد على ان المراد بذلك انك اذا عرفت حال المؤمنين وحال غيرهم فاثبت على ما انت عليه من التوحيد
واشكال النفس ونفس المؤمنين ولا تستغفر لذنبك ولهم ثم ان الامر بالعلم ليس هنا محصل العلم حتى
يكون امرا هو بين لا يتم الا بالمقدمة يجب من باب المقدمة بل هو اثبات العلم وايجاده وهذا القول كما ان
معلم الكتاب يقول للاطفال اعلم ان الالف كذا والباء كذا فالمقصود هذا القول يفيد العلم للطفل فكذلك قوله
تعالى لنبيه اعلم يفيد العلم الموجود له وهذا يقال في الجواب انه من باب ايانا اعني واسمعي يا جارة فح
يمكن ان يكون المراد بالعلم الظن كما قال الرازي اقول ما حمل وجهه انه اذا خرج اللفظ عن حقيقته
وهو ارادة المخاطب لا غير المخاطب فلا يبقى على اصالة الحقيقة فلعل المراد به الظن وغيره ان خروج
الحقيقة عن الحقيقة لا يوجب خروج المادة ثم يرد عليه ما هو من الاحتمالات المتقدمة في لفظ العلم وغيره

ذكرنا سابقا فتركه **الرابع** انعقاد الاجماع من المسلمين على وجوب العلم باصول الدين والتقليد لا يحصل
منه العلم لجواز كذب الناقل بفتح اللام فلا يكون مطابقا للواقع فلا يكون حجة وكذا لو حصل منه العلم لزم اجتماع
النقيضين في المسائل الخلافية مثل حدوث العالم وقدمه اذ المفروض ان مخبر كل من المخبرين يفيد العلم
وكذا لو حصل العلم فالعلم بانه صادق فيما اخبر به اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل جزما والثاني يحتاج
الى دليل والمفروض عدمه والا لم يكن تقليدا ومن صرح بهذا الاجماع العضدي وقال لنا ان الامة اجمعوا على
وجوب معرفة الله تعالى وصفاته النبوية والسلبية وما يجوز عليه ويمتنع والنبوة والامامة والمعاد والدليل
لا بالتقليد فلا بد من ذكر ما لا يكون جهله على احد من المسلمين ومن جهل منه شيئا خرج عن ربقة المؤمنين
واستحق العقاب الدائم وادعى الاجماع غيرها ايضا وقد اورد على الاستدلال بالاجماع بالدور لان حجية الاجماع
انما هو لكشفه عن قول المعصوم عندنا والاية والاخبار الدالة عليه منوطة بالتمسك في اثبات وجوب معرفة
اصول الدين التي احدى حجية قول المعصوم وهو فرع مستلزم للدور ويمكن دفعه بانه من باب
الزام الخصم اذ الخصم يكتفي بالمعرفة لجواز ان التقليد فالاستدلال بالاجماع مسبوق بتسليم الخصم لقول
الشارع وان ذلك من باب اثبات المسئلة بين المجتهدين المناظرين العلم بالمسئلة لا نفسهم والتحقيق الحال
في وجوب تبليغ ذلك وتيسر المكلفين على ذلك لاجل الكمال كما اشرنا سابقا فلا يستشير ايضا نعم يرد الاشكال
على هذه الدعوى فان دعوى الاجماع على وجوب العلم بكل المعارف ولقاطبة المكلفين ممنوعة اما اولا فلان
من المشاهد المعاين انه لا يكون تحصيل العلم في كثير منها لكل ما ورد من ايراد وخبر في ذلك فهو مخصصة اذ
مأوله بالجزم او القدر المشترك بين الظن والجزم فكيف يكون بديهيا لقاطبة المكلفين وهذا مما لا يخفى
على من تامل حق التامل في كثير من المسائل وخلي نفسه عن التقليد مع انه يستلزم العسر والحرج المنفيين شرعا
مع ان الاصل عدم الوجوب وما قد يستدل به على الوجوب هذا لا يدل على العموم ممنوعة والحاصل انا نمنع ثبوت
التكليف بالعلم مطلقا وفي جميع الاحوال وفيما يستلزم تحصيله العسر والحرج اذ غاية ما ثبت هذا الاستدلال
فيما يمكن فيه تحصيل العلم ايضا انما هو اذا لم يستلزم العسر والحرج نظير ما ذكرنا في الاكتفاء بالظن في
الفروع وبذلك يندفع القول بان اشتغال الذمة بالقدر المشترك يقين ولا يثبت البراءة الا بتحصيل الاقوى
فانه يقتضي اشتغال الذمة في هذه المواد واما ثانيا فلقول ان الظاهر من كلام جماعة من الاعلام كفاية الظن
وهو المستفاد من كلام المحقق الطوسي في بعض الرسائل المنسوبة اليه ونقل عن فصوله ايضا وكذا المولى
الورع المقدس الاردبيلي تغمده الله برحمته وهو الظاهر من شيخنا المحقق البهائي قدس سره حيث قال اشرنا لا القطع
في اصول الدين مشكل وغيرهم ومن صرح بكفاية الظن العلامة المجلسي قدس سره وغيره مع ان العلامة قدس سره قال في النهاية

وانما لا يحصل بالتقليد وهو كذلك في الباب الثالث فلا العلامة في الباب الحادي عشر على تقدير الحصول مع العلم وكذا قدس سره على وجوب معرفة الامام

ان الاخبار



ان الاخبار بين من الامامية كان عليهم في اصول الدين وقد صرح على اخبار الاحاد كما نقلنا عنه في مباحث الاخبار كما ريب
ان اصحابنا الاحاد لا يفيد الا الظن لكن يدعي اجماع العلماء على وجوب تحصيل العلم اللهم الا ان بقي مراد هم من
وجوب المعرفة ووجوب تحصيل العلم عدم الاكتفاء بالتقليد بالمعنى الذي ذكرنا اعني التقليد في الفروع على ما
هو المصطلح وهو انما يحصل التحقيق المنطقي العالم الذي بالفرق بين المجتهد والمقلد لا ما ينبغي الاعتماد على نحو يحيث
يطمئن النفس اليه بسبب حسن ظنه به وعدم اختلاج تشكيك في خاطره في قوله كما هو الحال في اكثر العوام في الفروع
كما صرح به فلا يرد وجوب النظر لتحصيل العلم فان حصل فهو والا فيكتفي بالظن بل الاحوط الاكتفاء بالظن مع
امكان تحصيل القطع ايضا فيما يحصل الاطمئنان بالقول على مقتضى الظن كما اشرنا سابقا في مثل الطهارة بالطريق
الذي لا خوف الا بترك مقتضى ذلك الطريق وكيف كان فهذا الرجوع من مذهب ايضا كما بين ان يخصص
بصورة الخوف المطمئن على مقتضى ما اخذ ويقوم مما لا يمكن من تحصيل القطع اما لمانع من النظر او لعدم بلوغ
نظره الى حد العلم بصرف الاستقراء والتتبع فانهم كلام العلامة في الباب الحادي عشر من العموم المستفاد من
قوله تعالى ولا يكن جهله على احد من المسلمين وثبوت العذاب الدائم على انها اهل مخصص احتفوه في محله من عدم
تكليف الغافل وعدم تكليف ما لا يطاق ونحو ذلك والا فغاية الامر الحكم بعدم الاسلام اما العذاب الدائم فلا دليل
عليه بل ومطلق العذاب ايضا مع انه لا ريب انه لا يخرج من المسلمين بل لا شك ان اراد ان معرفتها بدون الاستدلال
بحسب ذلك بل يجاملهم معاملة المسلمين وان لم يزعموا نجاتهم في الباطن ايضا وان قلنا ان مراده الاسلام
الايمان الواقعي فلا دليل على ان كل من لم يكن له الايمان الواقعي على ما ذكره فهو مستحق للعقاب الدائم في اصل الجواز
عن هذا الاستدلال المنع عن وجوب تحصيل العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع بل يكفي الظن سلما
لكن يكفي الجزم ثم ان اراد من منع حصوله من التقليد منع حصوله من التقليد المصطلح في الفروع الذي اشرنا اليه انفا فقد
كان ذكره وان اراد انه لا يحصل من الركون الى عارف فهو ممنوع كما اشرنا وسنشير اليه ولذا اكتفينا بهذا الجزم فلا يلزم اجتماع النقيضين
اذ لا يشترط في ذلك الجزم مطابقته للواقع ولا يشترط في صدق الخبر ايضا العين ما ذكر كما يفيده الرجوع عن التقليد المصطلح
فان شئت قلت انه اجتهاد وان شئت قلت انه واسطة بين الاجتهاد والتقليد المصطلح **الرابع** الاخبار الدالة على ان
الايمان هو الاستقرار في القلب خلافا لما قاله الصادق عليه السلام في جواب محمد بن مسلم حيث سئله عن الايمان انه شهادة ان لا اله
الا الله ولا اقرار باما جاء من عند الله وما استقر في القلوب من التصديق بذلك وكذا استقرار لا لما حصل فيه اليقين وكذا
تحصيل الاستدلال وفيه انه يكفي في صدق الاستقرار عدم الزوال ولا اطمئنان خفي في مقابل الشك وفي مقابل
من يقول باللسان ولا يعتقد في القلب وهو واضح **الخامس** ما رواه في الكافي عن ابي الحسن موسى عليه السلام قال يقال
للمؤمن في قبره يقول الله فيقال له ما دينك فيقول الاسلام فيقال من نبيك فيقول محمد صلى الله عليه وآله فيقال له

فلان فيقول كيف علمت ذلك فيقول اوحى الى الله او يثني الله عليه فيقول له قم فنم فيقول لا اعلم فيما نومة العروس
ثم يفتح له باب الى الجنة فينظر اليه من رحمها وكمالها فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلي ارجع الى اهلي ومالي وقال
الكافر من ربك فيقول الله فيقول من نبيك فيقول هجرت فيقول ما دينك فيقول الاسلام فيقول من اين علمت
ذلك فيقول سمعت الناس يقولون فكذلك فينبر بانه عبر زبرة لو اجتمع عليها الثقلان الانس والجن لم يطيقوها
قال ابن وهب كما ابن وهب الرصاص الحديث والتحقيق ان يقال ان المراد بالمؤمن في هذا الحديث من امن بقلبه
واعتقد بدينه وجعله وسيلة الى ربه وصيرها الى نفسه مودة خالقه ولا طاقة له ويسكن الى عقابه ويطمئن
بها وبالكافر من يقول بلسانه نعم الناس ما ليس في قلبه منه نور ولا اعتقاد له شيئا منه ولا بد له ذلك على اكثر من
اعتبار الجزم والسكون والاطمئنان والاعتقاد واما كونه ناشيا عن دليل تفصيلي وبرهان مصطلح
فلا ولا ريب ان مثل هذا الشخص العديم المعتقد مع اقامة الحجة عليه مستحق للعذاب وقد ذكر بعضهم لهذا الحديث
تاويلا لا حاجة لنوع من التفسير وطبقه على الاصل بالتقليد مستدلا بتثبيت الله فان التثبيت لا يكون الا في
المقلد وهو كما تحقق في المتحقق بالاستدلال فوجه خلاصه الاول ان دعاءه اسلام عن جواب الله والثاني على
سنا بعد الناس عن بعثة او اجماع وهو بعيد احتج الناقون لوجوب الاول النظر وهم بين قائل بحرمته
بوجوه الاول لزوم الدور ان وجب وذكر في تقريره وجوه اوجهها بناء على القول بنفي حكم العقل كما هو
مذهب الاشعري ان وجوب النظر في معرفة الله المفروض استفادته من ايجاب الله تعالى وقد توقف على معرفة الله وانه
عليه بجب انا عدم الاول معرفته كذلك موقوفة على وجوب النظر في معرفة الله المفروضة وجوابه ان الوجوب هنا عقلي لا
شرعي كما اشرنا وذكره فاضل الجواد في شرح الزبدة في بيان ان النظر او وجب التوقف على العلم بصدق الرسول
اذ الوجوب ثبت بالشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته اذ لو لم ينظر في معجزته لم يعلم كونه
صادقا من كونه كاذبا فيلزم وجوب النظر في معجزته يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله تعالى اما لانه اجبر في
مطلقه واما لانه نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل الرسول وهذا دور اقول وفيه نظر اذ وجوب النظر
في المعجزة لا يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله بل انما يتوقف على صدق الرسول فان المفروض ان وجوبه
ايضا شرعي فيحصل الدور بين العلم بالصدق ووجوب النظر في المعجزة فيلزم توقف العلم بالصدق على العلم بالصدق
وليس هذا هو الدور الذي هو بصدده بانه لا دليل على ما يستفاد من التقرير وشرحه ان يقال الوجوب النظر كان
وجوبه غريبا لبطلان الوجوب العقلي ولو فرض كونه شبيها بالدور وهو ممنوع فيلزم انتفاء كونه واجبا شرعيا
ويلزم ثبوت انتفائه وهو ممنوع وهذا التقرير وتتميم بادراج مقدمة اخرى وهو ان يقال في تقريره الاستدلال ان الوجوب
لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل الله

من الله



من الله تعالى تصديقا له ووجوب النظر في معجزته ايضا ثابت بالشرع ايضا اما لانه اجبر في مطلق النظر واما
لانه نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل الرسل فلا يثبت ذلك الوجوب لا مع العلم بصدق الذي لا بدون
النظر في المعجزة ثم لو قال وجوب النظر في معجزته نفس وجوب معرفة الله التي هو في موضع يتوقف على وجوب
النظر في معرفة الله تعالى موقوف على النظر في دليل ذلك وهو نظر اخر يجب فيه النظر ووجوبه موقوف
على وجوب النظر في معرفة الله فلو لم يجب النظر في معرفة الله لم يجب هذا النظر اي النظر في دليل وهذا
الخبر غير مبني على نفي حكم العقل وما اقول فيه ان ثبوت وجوب النظر في معرفة الله واخرجها على سبيل الاستدلال
وان كان موقوفا على نظر اخر وهو الاستدلال على وجوب الاستدلال في معرفة الله لكن وجوب هذا الاستدلال
لا يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله واخرجها الاستدلال بل انما يتوقف على مطلق وجوب المعرفة المشترك
بين التقليد والاجتهاد فاذا ثبت وجوب حصول المعرفة في الجملة فيقع الاشكال في انه هل يجب النظر او يكفي التقليد
ويجعل النظر في ذلك فما يستقر الراي على وجوب النظر او كفاية التقليد فالذي يتوقف على النظر هو اختيار احد
طرفي المسئلة اجمالا وهو لا يستلزم كون احد الطرفين بالخصوص موقوفا على النظر الثاني انهم كانوا يكتفي
من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم ولا يكلفهم الاستدلال على اصول دينهم ولو كان واجبا لكلفهم ولو
كلفهم لنقل الينا قضاء العادة اقول والجواب عن هذا الدليل يتوقف على بيان معرفة وهي الايمان بالمعرفة
هو التصديق واختلفوا في حقيقته شرعا والكلام فيه اما في بيان حقيقته بالنسبة الى القلب والجوارح واما في حقيقته
بالنسبة الى متعلق الاعتقاد واما في حقيقته بالنسبة الى كيفية تحصيل الاعتقاد ووضع اصل المهمة الاخير اذ الكلام
فيه كفاية الظن والتقليد او لزوم القطع والنظر واما الثاني فنضيف اليه فيما يجري واما الاول فنقول قيل انه فعل القلب
فقط وقيل انه فعل الجوارح وقيل انه مجموعهما ذهب الى الاول المحقق الطوسي في بعض اقواله وجماعة من اصحابنا
والاشاعرة والتحقيق ان الايمان بمجرد حصول العلم بل لا بد من عقد القلب على مقتضاه وجعله بالرهان
على الاقرار به في غير حال الضرورة والخوف بشرط ان لا يظهر منه ما يدل على الكفر والحاصل ان محض العلم لا
يكفي واللزوم ايمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون ما استيقنت به انفسهم كما نطقت به الايات
والثاني الكراهة الجاهلي عبارة عن التلفظ بالشهادتين والجوارح لعدم اعتقاده فانهم جعلوه فعل جميع الواجبات
المستحبات وذهب بعضهم الى اخر وهو الثالث فنقل عن المفيد والمحدثين من اصحابنا وجماعة من العامة انه
التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان كالاعضاء والجوارح وذهب المحقق الطوسي في التجريد
الى انه الاعتقاد بالجنان والاقرار باللسان وهو مقتضى اطلاق اكثر الامامية وقد ورد الاخبار بمقتضى اكثر
هذه الاقوال فاما في اقتضاء اطلاق الاخبار هو الاذعان والعقائد لخضوع القلب الحاصل مع الايمان بالجوارح

لكان ايمان وجحدوا ان كان تكلفا وقولا
وقد تقدم بالدوران وجب النظر
في معرفة الله

والمستحبات وترك جميع المحرمات والمكروهات والتحلي بالاخلاق الكريمة والتخلي عن الاخلاق الذميمة وهذا هو
المخصوص بالمنصورين وادنى ما اقتضاه هو التلفظ بالشهادتين مع عدم ظهور ما يوجب الكفر عنه وان لم
يكن في القلب من خالجها ايضا ويدخل فيه المنافقون وعلى هذا فالايمان اما مشترك بين هذه المعاني او حقيقة
في بعضها ومجاز في الاخر ولكل منها ثمرة مثل ان ثمرة الاولى حصول جميع ثمرات سائر المعاني مع زيادة حصول
درجة كالتوريث الاستحقاق للشفاعة الكبرى وحسن ذبح مورد الوحي والامام وثمرة الاخيرة انما هو حقن
الدم وحلية المناكح واستحقاق الميراث والطهارة وامثال ذلك ولكن لا خلاف في الاخرة والحمد لله وسلامه اما
من يلحق بالمقربين ويحشر مع الصديقين مع زيادة الثواب والاجر واما من يكفر بصغائره باجتناب الكبائر
اذا اجتنب الكبائر فيصير مغفورا مرحوما واما من يعذب بمعاصيه في البرزخ والقيمة الكبرى ثم يخرج من النار
او يعذب في البرزخ فقط فلا يدخل نار جهنم على القولين فيه المتكلمين والاوساط فوق ثلثة الاولى من يعتقد
العقايد الحقة ويفعل كل الواجبات ويترك كل المحرمات والثانية من يعتقد بالعقايد الحقة ويترك الكبائر وياتي
بالفرائض التي فرضها تركها كبيرة والثالثة من يعتقد بالعقايد الحقة من دون عمل فهذا هو اطلاق الكفر الاعاني
وكيف كان ففي مقابل كل ايمان كفر فالذي ينفي الحكم بوجوب الاهانة والاذلال والنجاسة وعدم حل المناكح
والمواريث ونحوه فانه هو نفي الايمان بمعنى عدم النطق بالشهادتين ايضا والكفر الذي يوجب العقاب دائما
تعقبه النجاة هو نفي الايمان بالمعنى الذي هو فوق هذا وهكذا واما الاسلام فقيل انه الاقرار بالشهادتين مع الاذعان
بما مع عدم انكار الضروري من الدين وقيل انه اظهار الكلمتين وان لم يعتقد بهما والحق انه يطلق على كل ما يطلق
عليه الايمان ايضا واما الوجه فكما مع الايمان وفي مقابله ويراد به احد المعنيين اما فيه وهذا فنقول ان اراد المستدل
بقوله انهم كانوا يكتفي من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم الذين كانوا ينظرون الى معجزاته وصفاته
واخلاقه الحسنة وعجائبه المستحسنة ويكلمون بالكلمتين فهو ليس الا المعرفة بالنقل والدليل اذ لا يرين بالدليل الا ما
يوجب الاطمينان كما سنشير اليه وان اراد غير ذلك فعلى فرض تسليمه نقول ان اردت من الاكتفاء والكلمتين في
الحكم بالاسلام الاسلام بمعنى الايمان الذي لا يتحقق الا مع الاذعان بالعقايد الحقة والاطمينان به فلا نم انه
كان يكتفي في ذلك وان اردت ما هو اعم من ذلك ليدخل مطلق الاقرار بالشهادتين ليترتب عليه الاحكام
الظاهرية فلا يضرنا ولا ينفعك لان من البيان المتقدم عن البيان ان النبي صلى الله عليه وآله كان طريقه في دعوة الاسلام بالمعجزة
والهيئات مع الاجلاف والاغبياء واستمالتهم على الذبح لتقوية شوكة الاسلام بالاجتماع والكثرة ولا ريب ان
اكثرهم كانوا مستعدين ومع ذلك كان يعاملهم معاملة المسلمين ويناكحهم ويوارثهم ويباشرهم مع الوطيئة
الى غير ذلك فحينئذ كان يرى من حال بعضهم ان يكتفي بمجرد اظهار الاسلام ليكون وسيلة الى حصول شوكة الاسلام

بكلمة



بكلمة التوحيد ان الحق ويتركه على نفاقه مع عدم الامكان فاذا الاصل اكتفاء الارادة هذا الفرق بل ظهور انه
تساويهم مع ارادة الاسلام الواقعي فيبطل الاستدلال **الثالث** قوله تعالى عليكم بدين العجائز فالاريب ان
دينهن بطريق التقليد لعدم اقتدارهن على النظر والنظر على تقدير على الوجوب فيحرم النظر وغيره منع مقدمة الواجب
عنهم بل قد قيل انه من كلام سفيان والمذكور في الاسترشاد المستفاد من كلام المحقق اليماني في حاشية الزبدة
ان هذا هو حكاية ردا بها وكيف اليس من تحريكها الاظهار لمنفعة ما بوجوه الصانع المحرك للافلاك الدوري لعالم
والذي ذكره القوشجي في شرح التجريد وتبعه الفاضل الجواد هو ما روي ان عمرو بن عبيد لما اثبت منزلة بين
الكفر والايمان فقالت عجوز فالله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلن يجعلكم من عباده الا الكافر
والمؤمن فقال سفيان عليكم بدين العجائز اقول والمناسب للفهم هو الحكاية الاولى سلمنا انها رواية لكنها خبر
واحد معارض بالقول الجمع سلمنا انها خبر قطعي لكنها لا تدل على مطلوبكم لمنع عدم قدرة العجائز على الاستدلال سيما
مع ما سبق من كفاية الدليل الاجمالي وعدم الاحتياج الى معرفة طريقة اهل الميزان مع ان ما ظهر من العجوزة
نوع من الاستدلال كما لا يخفى فان المراد بالعجائز هنا جنس الجمع لا العموم نظير قوله تعالى الناس اي من عرف
الحق ولكن في المجال عدم اتقان اكثرهن او بعضهن على الاستدلال الا بما في اقتدار بعضهن بنحو الكلام في معنى كلمة
عليكم مع ان الرجوع الى الاستدلال وترك التقليد لا يناسب الامر بالرجوع الى العجائز كما لا يخفى حتى قال ان المراد
لا حق بالاستدلال لا التقليد فليا على المستدل به والذي نجا الجني في وجهه وجهان الاول انه عليكم تحصيل
اليقين كما حصلته العجوزة بانها بعلت وجود الصانع وكونه مدبرا للافلاك ومحركا كالمحسوس من تحريك
ذلك بها عن الحركة بجهة تحيلها عن يدها والثاني ان الايقن والانسب في الاستدلال والاسلم كما قال الناس
الاسهل لعامتهم هو طريقة الاول والاستدلال بالاثار على المؤثر وبالحادث على الخالق لا النظر في نفس الوجود
والوجود المحتاج الى الممكنات بطلان الدور والتسلسل الصريح بالموقوف وهم الصانع اليه ولا الشك بملاحظة نفس
الوجود وادعاء تاصله على طريقة وحدة الوجود الذي يسميها المتصوفة لما استدلالا من الحق الحق لكان
عقول المتصوفين لوثات مقرونة بالاسم كالكشف والشهود الذي لا يحصل الا بالرياضة والمجاهدة وليس ذلك
في وسع العقل والنظر والمقصود ذلك لا تمام بالاستدلال كما حصل من بعض متاخريهم ونحن نسلم قدرتنا
هو عما يحصل الا بيد اكثر العلماء فضلا عن العوام ولا ريب ان مراعاة العقول اهم فضلا عن العوام فكيف تكلف
بذلك عامة الناس فهذا خاطب المكلفين بقوله عليكم بدين العجائز والظاهر هو الطريقة اجتنبه بالنسبة الى طريقة
الشرع ولم يقل عليكم ابتزوا ولا تبعوا وما يقال ان قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم
انه الحق او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اشارة الى الطريقتين فاولها اشارة الى الاستدلال من الاثار على

على الوجه كما هو طريقة المحققين عن الشهود واحوالها يعني قوله تعالى او لم يكف بربك انه اشارة الى الطريقة الاخيرة يعني
وحدة الوجود فهو من انا وبلاغة التي دعا اليها سوق ما فهموه بانها هم في حال الخروج عن الظاهر من الاية
انها على نسق واحد كما يناسبه استفهام عدم الكفاية فانه مقارن في تاكيد الكلام السابق وتقييد الاية بها
الاولى في تحقيق ما ورد في كلامه حيث ما يشعر بالطريقة الاخيرة مثل قوله امير المؤمنين عم يا من دل على ذاته بذاته
وتنزه عن مشابهة مخلوقاته وقوله الحمد لله بلغ عرفتك وانت دللتني عليك ومثلهما فيخيل معنيين احدهما الظهور لا جلالي الذي
حصل منك في فطرتنا بل فطرة البهائم صار سببا لتوجهنا الى حق معرفتك الى ان عرفناك بما استطعناه وان
خلقتنا ايانا وجوارحنا وقوانا وحواسنا والامور الغريبة التي يحصل منها الصورة وجرتنا الى وادي الفكرة وصارت
سببا لمعرفتنا اياك فبسببك وبتنبيهك عرفناك وثانيهما ان تلتنا بالفطرة كما هو الظاهر وستشير الى بيانها في الحكمة
ولا فالمعنى هو الثاني ويرجع مآله الى استولا التجوز الخامس انه نهى عن الجدال كما في مسئلة القدر روي
انه خرج على اصحابه فرايتهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه فقال انما هلك من كان قبلكم بهذا
فعزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عم اذا ذكر القدر فامسكوا وقيل ان النهي عن الجدل بل عن البحث
عن الدين عن النظر اذ قد يكون الجدل مع اعداء دين فيكون تضييعا للوقت وقد يكون
في تركه حكم دفع مفسدة مثل ان الكفار في بدو الاسلام اذا كانوا يرون المسلمين يباحثون في المسائل
يجادلون كان يحكم مفسدة مثل ان يقال ان هؤلاء يجدون ما يستقر مرديهم ويدعون تاليه ونحو ذلك واما النهي
عن خصوص الخوض في مسئلة القدر فهو كما يستلزم النهي عن النظر في المعارف الحقة اذ القدر الذي كلفنا به هو ما
يمكن ان يبلغه عقولنا واما ادراك القدر مما لا يبلغه عقولنا فالنظر والكلام فيه من لغو عظيم لا يقال ان ذلك ايضا
يرجع الى معرفة الله تعالى بصفاته الذاتية والفعلية كما مر فيه ايضا بين النفي والاثبات فما معنى النهي عن النظر فيه كما
نقول النظر في المطالب والتمييز بين الحق والباطل واختبار النفي والاثبات انما يحصل باقامة البرهان على صحة
احد الطرفين وبطلان الاخر بابطاله لدليل الطرف الاخر واما قيام البرهان على حقية احد الطرفين فينتفي نقيضه
لامتناع اجتماع النقيضين او الضدين ولا يضر عدم الاقتدار على ابطال دليل الاخر لاحتمال عدم القدرة على ابطاله
لعايب الناشي مادة برهانه او حيثيته وحصول اليقين في الطرف المقابل شاهد على بطلان الدليل الذي اقيم
على خلافه فهذا تامل في مسئلة فعل العبد صلاة واما البرهان على كون عقائد الواجبين القاطعة من الضرورية
الحقة ولزوم الحق في ارسال الرسل والوعد والوعيد ومدح الصلحاء وذم الفساق وغير ذلك فما جاء به
الكتاب والسنة فلا يضر والعجز عن شبهة الجبر ولذلك قال بعض المحققين اذا عارض الشبهة البديهة فلا يلتفت
اليها فتي شبهة خلق الكافر المتواترة في الكتاب والسنة والكتب اذا ثبتنا بالبرهان القاطع عدم صدور القبح عنه تعالى

ولا يظلم



ولا يظلم عباده شيئا فان سلم بقاء حيوة ثانية وجبر حكمه خلفه جلي لا يوجب الدخل في انه لا يصدر عنه الظلم وقد
يكون الدخل في الصغرى وهو لا يوجب قدحا في الكبرى وذلك كما ورد في الحديث ان موسى عم قال الهي اراني
عدلك فامره ان يختفي في جنب عين على طريق فنظر فجاء فارس فاستولى ساعة ورواح ونسي هيانا فاخذ الف
دينار ثم جاء صبي واخذ وذهب ثم جاء اعمى كان الفارس قد عاد واخذ الاعمى بالطيان وسل سيفه وجعل
راسه فقال موسى عم الهي اراني عدلك فقال يا موسى فذكان الاعمى قتل ابا الفارس وكان لاب
الصبي الف دينار من الفارس من اجرة شراء اياه فقد استوفى كل حقه وكذلك حكاية مجمع موسى مع الخضر
جرت في نظر في الشبهات الثلثة فاذا بحث عن اذا ذلك حكم الله الحكيم العليم بالكلية
لا دلالة في من الخوض والبحث في مسئلة القدر على وجوب التقليد في اصول الدين وعدم جواز النظر فيها
السادس انه عم نهى في الدين لانه لم ينقل عن النبي عم واصحابه الاشتغال بمراد لو اشتغلوا لنقل الينا النقل الرواية
وتضاء العادة كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلافها صغيرا وكبيرا بل قد عم مودة وغيره مع عدم نقله
لولا لا يجوز من التعجيزات والقرآن الكريم مملو من المناظرات مع الكفار ما وقع من الانبياء السابقين وامر نبينا
صلى الله عليه وآله بقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وغير ذلك من الايات والاخبار التي وردت في مناظرات
اهل الكتاب وسيجامس رواة اصحاب ائمتنا عم عليهم السلام وما ضمنهم مع الزنادقة وامرهم عم اصحابهم بذلك مع ان
اصحاب الجوهر كانوا اقوى حاجة الى المناظرة لانهم كانوا يشاهدون المعجزات الباهرات بل كان يكفيهم رؤية صلى الله عليه
والمروي رؤية احوال الرواة لمرسلهم فلا الشبهات وعدم حل الشكوكات التي حصلت بعد زمانهم وان اريد ان
تدوين الادلة والابواب على ما هو الكتب الكلامية بدعة فكون جدال الفقه خلافا بدان يكون هذا ايضا حراما مع ان
البدعة المحرمة هو ما خالف ما ليس من الدين في الدين بقصد انه من الدين لا الاهتمام والجهد في تدوين ما سمعوه
من الدين وضبط العقائد الازمة وذكر ما يذب به عن شبهات الملحدين وتشكيكات الضالين المضلين بل هو
عين العبادة والطاعة وان سميته بدعة فمنع كون كل بدعة محرمة هذا واعلم ان هذا الدليل وما تقدم معارضة
على القول بوجوب النظر شرعا واما لا يرد هذه الادلة على من قال بان الوجوب عقلي لا شرعي وذلك لان النزاع
في وجوب النظر وكفاية التقليد مسبوق بالنزاع في ان وجوب معرفة الله عقلي او شرعي وكل من الفريقين مختلف
بعد اثبات مذهبه في المقام الثاني مذهب القائل بان وجوب معرفة الله عقلي هو وجوب شكر المنعم وازالة الخوف
وانه يقتضي معرفة المنعم ودليل اشتراط العلم القطع او الاجتهاد هو ان الخوف لا يزول الا بذلك ومن يكتفي بالنظر
الظني او التقليد يقول ان الخوف يزول بالظن والتقليد ايضا ودليل القائل بالوجوب الشرعي هو منع حكم العقل
وان الشيخ قال بوجوب المعرفة ثم ان القائل من هؤلاء بوجوب النظر والعلم يستدل بنقل النظر واعلم انه لا اثر لا

هو القائل بكفاية الظن والتقليد يسئل بمثل هذه الادلة فالاولون في مقام البحث عن وجوب المعرفة بالنظر او
غيره بعد العلم بنبوة الشرع حتى يحتج عليهم بمثل هذه الادلة بخلاف الآخرين اللهم الا ان يقال المراد بهذه الادلة تنبيههم
بعد اتيانهم الشرع بطريق النظر على بطلان ما في عقولهم واستدلوا على وجوب النظر ثم ان امثال هذه الادلة
انما تنفع بعد ثبوت الاسلام ولا تنفع الكافرين من اليهود والنصارى وغيرهم المسلمين ايضا انما هو في بعض
المسائل وتعميمه يحتاج الى القول بعدم الفرق وايضا هذه الاستدلالات وما يجيء بعد ذلك انما تنفع في العلم
للناظرين المجتهدين ولا تنفع لمن لم يبلغ درجتهم اذا اراد اخذ الطريقة في مسئلة جواز التقليد وهو الا ان يقال
تحقيقه عن الناظرين ينفع في معرفتهم الحق عن الباطل فاذا ثبت وجوب النظر عليهم يجب عليهم الامر بالمعروف
فيامرون المكلفين بالنظر في هذه المسئلة وبهذا يندفع ما العلامة رح على ما حققناه انما من ان العاقلين صاحبا
يخطئين بذلك من ان هذا يستلزم صحة طريقة اكثر المخطئين فلا يجب الالزام لعدم كونهم اثنين كما ذكرناه في
السابق في حكم الفرع ووجه الدفع يظهر مما بينا فانه كان الامر مقصود من الله تعالى لم يكلف تعالى شانه
عن العباد بعدم كونهم معذورين ولا بقليل من الخير والفضل بل اراد منهم الكمال ونهاية القرب على حسب استعداد
العباد فيجب تحقيق الحال واخبار المجتهدين الامرين بالمعروف اياهم باحقية تحصيل العلم بنبوة وتسقط فيجب على المكلفين
تتبع انحاء طريقتهم في الاجتهاد والنظر بحسب طاقتهم وطريقة النبي يختلف باختلاف المكلفين وكذا طريقة النظر
فربما كان المكلف من بلدة الطلبة وقد حصل حظا وافرا من العلم ويطلق لهم هذه الادلة التي تداولها المجتهدون
فالمجتهدون يلقون اليهم تلك الادلة ليتفكر فيها ويجتهد وفي مسئلة لزوم النظر وعدمه اذ قد ذكرنا ان ذلك من
المسائل الكلامية التي من توابع اصول الدين وان لم يكن المكلف في هذه المرتبة يكفي التنبيه بان يقال ايها المكلف لا
تكلف بتقليد ابيك وامك وراجع الى عقلك فان هذا التقليد لا يصلح للاطمينان فان المكلف حينئذ يكفيه التنبيه في
هذه المسئلة اعني لزوم النظر والمراجعة وعدمه ويكفيه في المراجعة الاعتماد على عالم ورع يطمئن بقوله اذا لم
يستطع فوق ذلك وهكذا تختلف مراتب المكلفين ومراتب التنبيهات فيختلف التكليف بالنسبة الى اختلاف طبقاتهم
وبذلك يختلف تكليفهم في نفس العقائد ايضا وهذا هو واحد من النكات التي كان يكفي عنه عن الاعراب بالتنبيهات
لاجلها فان التكليف بمعرفة التوحيد الكامل والتنزيه التام وادراك معنى الجود وجميع الصفات وعدم كونه تعالى
في جهة ولا مكان ولا في الارض ولا في السماء وانه لا يرى ولا يعرض الرضا والسخط المتوهمان للعامة وغير ذلك
في اول التكليف لكل واحد مما لا يصح ولا يمكن في الاغلب لكان اجزاء الايمان مما ينبغي في الاكثر ان يحصل قد يجب
فكذا الحال في كيفية حصولها بالادلة التفصيلية او الاجمالية ولو بمجرد الاعتقاد على معتمد ويجيء تمام الكلام لك
السادس ان التنبيهات في الاصول كثيرة والنظر مظنة الوقوع في الشبهة وهو مستلزم للضلالة فيحرم النظر

وينبغي



وينبغي التقليد اذ هو اسلم وفيه مع انه وارد على التقليد لان مجتهد ذلك التقليد ايضا يحرم عليه النظر فيجب تقليد
غيره فيتسلسل وينتهي الى ناظر يعود الدور ومع انه يرد عليه احتمال كون المجتهد في ان هذا دليل
هذا يجري في كل صاحب دين ومذهب وتخصيصه بدين الاسلام موقوف على ثبوته فهو لا يحصل
بالاجتهاد او بالتقليد فيعود الاشكال والظاهر ان مبنى هذا الدليل هو ما اشرنا سابقا من ان هذا كلام مسلم
بين مجتهدي اهل الاسلام يلقونه الى المعاصرين من باب الالزام بالمعروف وهم يطمئنون بذلك ويصير
تنبيههم ذلك وقف تحريمهم بان عدم النظر لا يضرهم مع ذلك انما يتم في مسلمات الشرع مثل ان اهل الشرع يمنعون
الطلبة عن النظر في الحكمة لان اهل الحكمة قد خالفوا مسلمات الشرع من حدوث العالم وعدم كون العقول
موثرات في المسببات وكون المعاد جسمانيا واما كان الحرق والالتيام في الافلاك بل وتخصيص واخراج
فان كل مسلم يحكم بان عدم الاعتقاد بالقديم واستحالة الخرق والالتيام ونحو ذلك لا يوجب العذاب فان
اوجب فهو لا اعتقاد بها فلا يمنع الشرع عن النظر في ادلة الخلاف اذ المفروض بقاء اطمينان المكلف بحاله ولا
داعي الى تنبيههم على الاشكال بل الداعي على خلافه ثابت واما من حصل مرتبة من العلم وقرع سمعه شبهات الحكماء
فلا ريب ان الاكفاء بقول العلماء في حرمة النظر انما هو تقليد لهم في هذه المسئلة التي هي من الاصول وانه
يحتاج الى الشبهة وتنبيه الاشكال لانه مظنة للشبهة ويجيء تقول ان كان شبهتهم ومخالفتهم انما هو على ما علم
صدوره عن الشرع فلا يكون تحصيل الجزم واليقين بقولهم وادلتهم مع الاعتقاد بالشرع الا مضاعفة اسباب التعجيز
المخالفين وان كان فيها احتمال ان يكون مراد الشرع غير ذلك كما يرد عليه كما الاسلام في كثير من المسائل فلا بد
فيه من المراجعة والتامل فان حصل اليقين على ما قالوه واحتمل الشرع لموافقتهم فلا مساس عن القول به وان لم
يحصل اليقين بما قالوه فيقدم الشرع وان كان مظنونا لان الظن الحاصل من ظواهر الشرع مما لا ريب في حجيته
ما لم يعارضه ظن يخالف الظن الحاصل عن العقل وان كان قويا في نفسه وهذا هو مراد اهل الشرع من
قولهم بوجوب اتباع الشرع بقياس قولهم بان هذا مقتضى ظاهر الشرع ويجيء تمام الكلام والحاصل ان هذا
الدليل لا يناسب الملاء في موضوع المسئلة ومن هذا يظهر الشارع عن الخوض في مسئلة القدر ومن هذا القبيل منع
علماء المسلمين العوام والمطلعة القاصرين عن مباحثة علماء اليهود او النصارى في مسئلة النبوة والحاصل ان هذا
الكلام يتم ما بقي اطمينان المكلف بحاله ومع تزلزله يكفي بالمانع عن النظر مطلقا السابع ان الاصول المحضة
من الفروع واجدر عن الاقسام منها فاذا جاز التقليد فيها ففي الاصول اولى وهذا الدليل ايضا انما ينفع في الاعلى
للعلماء المجتهدين الناظرين ويصير اختيار المذهب فيه مثل الجواز فيه العوام واما مع يقتضي ما ادعاه ومع منع
الاعتبار فيما يحتاج اليه المكلفون وثبت التكليف به من حيث ان اصول الدين ثم قد يحصل الاعتبار في عرف

مسائلها واتقانها التزام بثبت تكليف الناس بها وايجاب الخوض فيها والنظر والتدقيق والتنقيب لمعرفة الشبهات
وطريقة دفعها كما ترى لمن كان قابلا لذلك ومستحقا لاجر الدين المبين وادعاء الا نوف الحاصرين والمبطلين
والامر جليل لذلك فنبا عن بصره بل اذا تامل الدين مبنيا على قواعد مضبوطة وضوابط محصورة وتحصيل من
صرف جبر حقة قبلي من الى ان ولم يقم دليل على وجوب ان يعلم بتفصيله هذه الادلة بخلاف فروع الدين فانها
متشتتة متفرقة مبنية على ادلة متفرقة مختلفة ظنية لا مرضية لا ادراك العقول فيها ويحتاج الى صرف جميع العمر او
اغلبه فيها وهذا من الوضوح بحيث لا يحتاج الى البيان والذي جعله الطبيعي في اسلاف زماننا وسيلة لاخراجهم عن
تحصيل الفقه واشتغالهم بتحصيل حكمة اليونانيين من الدهريين والاشراقيين تشكيكا بان معرفة الله
مقدم على عبادته وطاعته ولا يمكن الا بتحصيل هذه العلوم فهو من وساوس الوسواس الخناس الذي يوسوس
في صدور الناس من الجن والناس فرمى بصره فوجد عمرهم جميعا في تحصيل هذه العلوم تشكيكا بانه من مقدمات الفقه اذ الفقه
هو العلم بالاحكام الشرعية وذلك يتوقف على معرفة الشارع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب حاشا
وكلا ان يكون ذلك موجبا للمعرفة او موجبا لمن بها او مما يتوقف معرفة الفقه والشرع عليها نعم قد يجر ويؤدي
الى الزندقة والالحاد وقد اوجب كثرة البعد عن ساحة القرب والزلفة والحسرة يوم التناد وربما يموت احدهم
بعد مضي خمسين سنة من عمره او ستين وبعد لم يعرف مسائل وضوءه وتيممه وصلوته وليس علمه في جهاته
الا ما علم امه او ابوه او يعلمه في الكتاب ومع ذلك يستهزئون بالفقيه ويحقرون اهل الشرع فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب
ما كانوا به يستهزئون وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون نعم من اسس اساس الشرع وفوض مرده
للنظر في هذه المباحث فلا يضره النظر فيها والتامل فيها من جهة الاطلاع على اصطلاحاتهم لئلا يخرج عن
مكالماتهم ومناظرتهم اما البحث اذ لا ريب ان من افحمه الخصم لا يتم الا مع معرفة ما يقوله وكل كلمة من كلماته مبنية
على اصطلاح خاص عندهم واصرح فوسس بزعمهم وبلا ريب لا يمكن الغافل عن هذه الاصطلاحات في حال الاشتغال
الجواب على وفق سؤالهم ليظن الغافل ان هذا من جهة عدم اشتغال الشرع على ذلك وهذا كما ترى ان العالم
الفصيح يعي عن فهم اللغة التركية ويتكلم الطفل الذي لم يسن اوثلث سنين في غاية التسلط فلمن الانصاف
بالقول بالوجوب كفاية على من يندرج به معرفة اصل النبوة والاخلاق **التاسع** اذا علم ان قول النبوة وكلامه
بل العدل العارف اوقع في النفس مما يفيده هذه الادلة المدونة في علم الكلام اذ هي موقوفة على مقدمات
نظرية يتوقف اثباتها على دفع شكوك وشبهات لا يخلص عنها الا من ايد الله تعالى ويظهر الجواب عن
ذلك بملاحظة ما مر اذ متابعة قول المعصوم بل العدل العارف يكون من باب الاستدلال اغلبا ومع الاطلاع
الواقع للخوف فلا حاجة الى تجربة وليس هذا تقليدا **التاسع** قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون

وفيه اولا



وفيه اولا انه بحكاية بشر مثلا الانبياء كما يدل عليه صدر الاية وثانيا منع ان العاقل المتمكن عن المعرفة ليس من
اهل العلم وثالثا ان ظاهر الاية خطاب المكلفين كما تقرر فحملها انهم الذين لا يعلمون اسئلوا عن الذين يعلمون
فالمراد ما نحن الاية للمعلم والفروع فيشمل اهل جميع المذاهب ولا ريب ان اهل العلم غير اهل العلم من الجهة
هم الذين هم يعرفون ويميزون كما هو مقتضى منتهاهم الابتر عنه وان قيل المراد ان غير العلماء من كافة
الناس يجب ان يسئل اهل العلم الناس وهو الحق الواقع فهذا يوجب تخصيصا في اهل الذكر لا يفهم
المخاطبون مع ان المفروض ان الامر في تحصيل المجتهد والعالم واهل الذكر لا بد ان يكون موكولا الى
انفسهم وكلا معنى التقليد ايضا الا على سبيل الاعتماد على العالم في قوله هذا فيكون نوعا من الاجتهاد ويكون
ذلك رجعة لرجوع اليهود الى علمائهم والنصارى الى علمائهم وهذا الاستدلال انما ينفع لمن يجزم النظر والا
فالامر ظني في الوجوب العيني واخراجه عن الظن وارادة الرجعة ليس باولى من تخصيص العلوم بالفروع
مع ان التخصيص مقدم على المجاز ورابعا ان ظاهر ظني لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة على وجوب النظر ثم ان
هذا الاستدلال ايضا انما ينفع المناظرين المجتهدين من اهل الاسلام في تحقيق الحال واما سائر المكلفين فتنبيههم
على مقتضى ما وجدوه كما اشرنا سابقا ثم ان بعض اساطين المتاخرين اورد على القائلين بوجوب المعرفة
بالدليل على الاطلاق وجها من الاعتراض لا باس بايراده **الاول** انه كيف يجوز نظر لم يكن حاصلا عند
اظهار المعجزة العلم به الا بالاخبار لم يجوز التواتر وكيف يحصل العلم بطبقات الرجال الذين يحصل بهم التواتر
لكل احد وهو شان من حصل قدرا كاملا من العلم فيلزم الحرج ولو سلم كونه كوجود الهند ومكة فان
لهم العلم بامامة الائمة مع انهم وليس في الكتب الان ما يحصل به التواتر لكل احد منهم علم كذا الخبر
المحفوف بالقرائن لكل احد بل غاية الامر حصول التواتر بالمعنى لبعض اهل العلم وكذا الكلام في اثبات العصمة
مع ان فهم المعجزة وتميزها عن السحر ليس شان كل احد سيما اذا كان من جهة البلاغة والظاهر ان عامة العرب قادرا
خواصهم في ذلك اقول قد ذكرنا انه لا بد من توجيه كلام القوم من اطلاق الكلام وتقييده بما لا يلزم
منه محال اعتمادا على قواعدهم المنتشرة في العدل من قبح تكليف ما لا يطاق الغافل وتكليف ما لا يطاق ونحن
ذلك ثم ان كان مراده تجويز التقليد في الفروع اعني الاعتماد على الظن الاجمالي وان لم يحصل له الجزم في نفس
الامر وعلى الظن الذي يطمئن به النفس ويزيل به الخوف فالجواب ما ذكره لا يدل على جواز الاكتفاء به وان اراد
انه لا يجب الاستدلال بالادلة التفصيلية ومعرفة المعجزة على التفصيل في حصول الاطمينان فهو كما ذكره وقد
بان ذلك وتقول هنا ان اثبات النبوة والامامة لا يحصر في ثبوت المعجزة بل له طرق اخر مثل الافضلية بعد
ثبوت لزومها بالدليل واذا ثبت عنده لزوم النبي او الوصي فيمكن ان يحصل له الجزم الذي يطمئن به النفس ويزيل

الخوف بيانا بقرينة من يعتمد عليه عن العلم او بل واحد منهم كما هو وهو ايضا يتنزل الاستدلال ولا يتنزل الاطلاق
التقليد عليه فان العبارة في الجواب وعدم الجواب هو الدليل لا الاطلاق والاسم فاذا ثبت عن المكلف بدليل اما
من عنده او بالاعتماد على احد يطمئن بقوله اصل لزوم بعث النبي ونصب الوصي ثم ذكر ان الواسطة
بين الله وعباده لا بد ان يكون امينا معتمدا عليه افضل من كل من يجب له متابعته او معصوما ومحفوظا من
الزلل والخطاء واطمئن المكلف بذلك ثم ذكر ان هذا الشخص في هذا الزمن هو محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله
فانه كان كذا في اخلاقه وكذا في افعاله وكذا في خلقته وكذا فيما اظهره من الخوارق وذكر لم يعهد من الاحوال
وقارن بذلك امورا وقرائن من حال هذا الذي يعتقد عليه انه صادق في ذلك وانضم اليه قول عالم اخر مثله
هكذا وهكذا فامكان انكار حصول الاطمينان لم يحيث يزول الخوف عنه مكابرة غاية لا مرانه ظن في نفس الامر
وجزم عنده بمعنى انه بحيث لو عرض له تشكيك من مشكك فقد يحصل له احتمال الخلاف او الظن بالخلاف
وهو لا ينجره ما دام باقيا على جزمه غافلا عن لزوم شيء اخر عليه وهذا الذي يسميه اهل المعقول اعتقادا
الرجحان وصورة الظن عندهم وقد ذكرنا انه كاف وكذا الكلام في معرفة حال الائمة فان لحصول المعرفة بها
للعوام طرقا سوى معرفة خصوص النبي ومنها انه قد يكذب معرفة ان الذين بعد رسول الله صلى الله عليه وآله منحصرون في فرقتين
منهم من جعل الوصي بعد النبي بلا واسطة فلانا ومنهم من جعله فلانا وهذا حال هذه الجماعة وقولهم ودلائلهم
وهذا حال هذا الشخص وعلى نفسه وهذا حال الجماعة الاخرى وعلى نفسهم وحال الشخص الذي اتبعوه وحصل له الكشف
الجازم فيصدق هذا القائل الطبي ثم بما امر هو يختار احدهما لما يراه موافقا لها يحكم به العقل الصريح ولا يلزم في صورة
الاكتفاء بما ذكر عسر ولا حرج وقد يمكن المكلف فيهم بعض مطالب احد المذهبين كما لو قدر على الاذعان بمذهب
لا مانع وحصل له الجزم ولكن يحتمل في شبهة غيبة امام الزمان مخيرا ولم يحصل له الاطمينان بانه كيف يعتقد
شخص واجب الاطاعة من عند الله ولا نعرفه بشخصه ولا يمكن الوصول اليه ابدا واختفى عليه فانه يرجح ذلك فاذا لم
يكن له حصول الجزم بالخصوص ولا احد القائمة على لزوم وجود معصوم في كل عصر فيكفيه ان يلاحظ ان بثبوت
احد المذهبين من طريقه لا مانع ومحالفتهم متحقق جزما فاذا حصل له الجزم باختيار مذهب لا مانع فيلزمه لا ذعانا
بذلك لعدم انكاره في نفس الامر عن ذلك وان لم يبلغ عقله الى ادراك حقيقة الامر في خصوص ذلك واما مكابرة
فهم الحجة فمع تسليم ما ذكره من عجز العوام عن فهمها فلا ريب ان تكليف كبرائهم والزامهم بكفي دليلا لمن جد ونهم
فلعلهم اعتقدوا عليه **الشرح** كيف نقول المعصومين عليهم السلام في اعتقاداتهم بعد نصب كل منهم عقيب كل احد
فان العوام والاطفال والنسوان الذين منهم لا يكون لهم العلم بذلك الا بالاخبار ولا يكون الا بالدليل يستفيد عادة
حصول الموازنة لهم كما اشرنا سابقا فلا محالة ان ايمانهم عليهم السلام قرروهم على التقليد ويظهر الكلام فيه عامر ولا يتيسر طريقهم





الجزم في مشاهدة المعجزة او سماع النص بالتواتر والحاصل انه ان اراد كفاية الجزم الذي ذكرنا والاطمينان الذي بينا فهم الوفاق
ويدل عليه العقل والتقرير وغيرهما وان اراد كفاية التقرير بالمعنى المطلق اعني الظن لا جاني المقرون لاحتمال في
الطرح الذي لا يرفع الخوف بكلا **الشرح** او على هذا يلزم كون المشتغلين في النظر اذا لم يبلغوا بعد غايته وماتوا
كانوا كفارا مخلدين وفيه ان الظاهر انهم لا يريدون ذلك لزوم التكليف بالمحال ولا ريب انهم في هذا الحال معذورون
ثم يظهر مما نقل عن السيد رحمه الله ذلك ولا بد من تاويله واهلنا نشير اليه فيما بعد **الشرح** ان الايمان على
قسمين مستقر ومستودع ويفهم لم الاخبار الواردة في تفسير قوله تعالى فمستقر ومستودع وكل من كان ايمانه
مستودعا لم يكن ايمانه حاصلا عن الادلة اليقينية بل هو ناشئ عن الحفظ والتقليد ولذا تمنى عليهم كانوا يعاملون
معهم معاملة المؤمنين ويدرج في حقهم ايمان اذا ماتوا ولم يؤخذ منهم ايمانهم المعاد لهم بل امنين ويجوز
بانهم يبقى لهم لو تضرعوا والحوا في المسئلة عن الله تعالى **الشرح** قوله اختلف المتكلمون في جواز زوال
الايمان وعدمه واكثروا من الاستدلالات الكثيرة مثل قوله تعالى ان الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا وقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين وقوله تعالى ان الذين ارتدوا
على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم الى غير ذلك من الايات الكثيرة ونقل عن السيد
وجماعة من اصحابنا الثاني فيقولون ان الارتداد كاشف عن عدم الايمان الحقيقي واسابكونهم منافقين او في
الظن وادلوا الايات بارادة الايمان الثاني من الذين امنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وجعلوا الكفار بالمعنى
في الشرع لم يحكم عليه بالارتداد في ظاهر الشرع فكما انه يحكم عليه بالايمان باظهاره وان لم يكن مؤمنا في الواقع فكذلك
يحكم بالارتداد بالجحد وان لم يكن في الاصل مؤمنا بل وان بقي على ايمانه الواقعي ايضا فعن الله عقوبة الجحد
حرمة الشرع والتحقيق امكان زوال الايمان اما بالجحود مع اليقين كما وقع من ابي جهل واضرابه وقد اشرنا اليه سابقا
واما بسبب طرو الشبهة لعدم كون جزمه في الدين بحصول حق اليقين وقد بينا انه لا يحصل الايمان بغيره بل لا يمكن
حصوله عادة كما لا يخفى ولا حرج من المؤمنين الكمل الذي لا يسمح الزمان بمثله الا في غاية الندرة بل يحصل
بما يطمئن به النفس سيما اذا لم يكن عنده احتمال النقيض وايمان اغلب الناس مبني على هذه الثلث والاخبار الواردة
في المعارين والمستودعين كلها شاهدة عليه وكذلك ما ورد في الاداء غيره من الاستعاذة بالله من مضلات الفتن
فان ذلك من المعصومين ان لم يكن لبيان الحقيقة فلا ريب ان مرادهم تعليم سائر المؤمنين وكالمعصوم
مع عدم الامكان والحاصل انا نقول بيان ان للايمان مراتب او معاني متعددة والناس يختلفون فيها وكلهم مؤمنون
وما ورد في الايات والاخبار الدالة على زوال وارتداد على نفس الامر لا على جحود من يحكم بايمانه ظاهرا ولا داعي الى
تاويله فاذا لم يقم البرهان على اشتراط حق اليقين في ايمان كل الناس فهذه الظواهر كلها دليل على كفاية جزم الحجة

النقض فيها والا لم يتحقق الزوال ولم يثبت مصداق لما من الآيات والاخبار ومنها الاستدلال باخبار الحاذين
والمسؤدين انهم عليهم السلام كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين لا المنافقين حتى بقي انهم عليهم السلام كانوا يعاملون
مع المنافقين ايضا معاملة المؤمنين كما يدل عليه رواية صبغ العقرني الدالة على ان الامام اولا يحتج ابي الخطاب ثم امر بلعنه
وغيرها **السادس** ان عدم الفرق بين مراتب المكلفين في الوجوب غير مسلم بل كان اثبات عينية الصفات واثبات
التجرد ونفي الوقوع وعدم صدور القبيح ليس شان كل احد فيرجع ادلتها ونقض مسائلها مع ان العلم ان اصحاب
الائمة بعد بعد جدا كما نوافي حق ايضا يستفصلون عن امثال ذلك كما في الحديث وعليه الكتاب اقول
وهو كما ذكره وقد اشار الى ذلك سلفنا وايضا بعد ذلك ايضا **السابع** ان الشيخ روى في كتاب الغيبة عن اصحابه
ان جماعة من اهل الجنة وهم الذين يقتصرون بحق على عدم تجنبهم اياه ولا يدرون بحضور وفصل وهم يدخلون الجنة
فان الظاهر ان حقيقة اما من مقدور الشيخ او مقدوري اهل السنة فلا وجه للحكم بان كل من لا يعتقد بامامته لا يدخل
النار اقول لا بد من حمل هذه الرواية وما شابهها على الفاظ الغير المقصر ولا نمنع ذلك فيه كما اشرنا **ثم التحقيق هذا**
**المقام يقتضي رسم مباحث الاول** ان الرد بالدليل عند من يقول بوجوب المعرفة بالدليل
عند من يقول بوجوب المعرفة بالدليل لا بالتقليد هو ما اصطلح عليه الاصوليون من انه ما يمكن التوصل بصحيح النظر
به الى مطلوب خبري مقرر كان او مركبا خلافا للمنطقيين حيث يشترطون في الدليل تركيب القضايا فالعالم عند
الاصوليين دليل على اثبات الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث له صانع والفرق بينهما يرجع
بالاداة التعقيبية الكتاب والسنة ونحوهما وقيل الامكان كما دخال الدليل الذي خفي عنه فلا يشترط نعم الوصول في اطلاق
الدليل حقيقة الخبري لا الخارج وهو ينفع الامامية ايضا واما عند المنطقيين فهو كان خصما عليهم لانه يستلزم لانه توكلا
آخر وذلك يكلهم يختص بالبرهان لعدم استلزام غيره شيئا لانه لعدم العلاقة بين المقدمات الظنية وثالثها
فتفيد ولا الظن وبقي سببه كما يشاهد في حصول الظن بنزول الغيث عند خطرة الغيم الرطب ثم يظهر خلافه
مع بقاء اثره وقد يسقط قيد الاستلزام ويقال قول كان خصما عن يكون عند اخوذ بالصناعات الخمس البرهانيات
والجدليات والخطابيات والشعريات والمغالطات ولا استقلال والتشبيه على ذلك بان الاستلزام لا يتوقف
على تحقق الملزوم ولا اللازم وكيف لا واستلزام القياس الصحيح الصورة التي هي قطعي فالمعنى انه لو تحقق لكان
لتحقق الثاني وهذا يشمل جميع الصناعات وما ادرجه المنطقيون في تعريف القياس من قولهم متى سلمت استلزم
قولا آخر فليس على عدم اشتراط مسلمية المقدمات في تحقيق القياس من حيث هو بل ان اطلاق الاصوليين الدليل على
المفرد كالعالم هو اصطلاح ولا اشكال ان اثبات المطلوب الخبري لا يعرفه فان الدليل من حيث انه يتوصل به الى
ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه كما يرشد اليه الملزوم من ملزوم المحكوم به يكون ثابتا للمحكوم عليه لينتقل الذهن منه الى

المحكوم



المحكوم عليه ويلزم من ثبوت ذلك الملزوم للمحكوم عليه ثبوت لازمه فالقضية المشتملة بالملزوم هي الكبرى والاخرى
الدالة على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه هي الصغرى واعتبار المقدمتين في تعريف المنطقيين مصحح به وفي اصطلاح
الاصوليين مندرج في صحيح النظر اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد بصحيح النظر هو الصحيح عند المستدل والمراد بالنظر
التالي في المعلومات ليحصل المجهولات فالتامل في العالم بانه متغير وفي المتغير بانه حادث يوجب الوصول الى ان
العالم حادث فالتامل في المفردات حقيقة هو ترتيب قضايا موصلة الى المطلوب وهو هو المراد بقولهم ان العالم
هو دليل وجود الصانع لان المفرد من حيث انه مفرد موصل الى التصديق الا اذا رب ان يحقق تصور شيء
لا يوجب الوصول الى مطلوب خبري وكان الكلام في قولهم ان الدخان يدل على النار فان تحقق تصور الدخان
واحساسه لا يدل على النار بل من حيث التامل في امر من الاجزاء اللطيفة المتحللة من الحطب المجاورة للنار وانه لولا
النار لما تحلل الا من الحطب الا تنقلات اقرب من تحقق وجهها ايضا بل الى حد ربما يغفل عن مبادي حصول الكثرة
الجارية وعلى ذلك المذكور الا ان الدلالات الوضعية فلها اعتبار اشرنا اليها في مباحث العام والخاص اعلم
تصورية والاخرى تصديقية فاستحضار المعنى الموضوع لمجموع الشيء الموضوع هو معناه التصوري والتصديق
بان ذلك هو المعنى الذي وضع لذلك الشيء هو معناه التصديقي وهو لا يحصل من الوضع لاستلزام الدور كما اشرنا
وبينا ان الغرض من وضع الالفاظ انما هو التركيب لا تفهيم المعاني ثم يكون تحصيل التصديق بارادة الالفاظ او التناسب
ذلك المعنى نظرا الى قاعدة الاستعمال كما بينا وهو بهذا الاعتبار ايضا معلول لقولنا مقدمتي القضية
فلا تعقيبية لا منزلوم من العلم بالنتيجة وهو معنى الدلالة فلا فرق بين دلالة العالم على الصانع ودلالة الدخان
على النار من حيث انه يحصل من التامل في كل منهما باعتبار القضايا المتضمنة فيهما الى مطلوب خبري ثم ان الاشكال
والانتقال من المبادي الى المطلوب لا يختص باهل النظر وبفريق العلماء والعرفاء بعلم المنطق وضوابط البرهان
والا فلم يحصل الامن من الناس يظن بمطلوب خبري ومن العيان الغني عن البيان ان كل الناس يعرفون بعض الاشياء
وظنيا تهم ويستدلون من اعتقاداتهم واذعاناتهم في امور معاشهم الى مبادي وتلك المبادي مترتبة في اذهانهم
على مراتبها الطبيعية من انهم لا يتفطنون بها وكيفية ترتبها وذلك لا يوجب عدم حصول اليقين لهم او عدم ترتب يقينهم
على تلك المبادي بل وكثير من المعلومات عالم بعلم العالم بها انه يعلمها وذلك لا يوجب عدم العلم بها فعن زيد بن علي
عن تحت الحائط المائل مخافة السقوط وذلك مبني على ما في ذهنه من ان هذا الحائط مائل وكل حائط مائل مما يوجب
سقوطه فهذا ما يترقب سقوطه ولكن لا يتذكر حين الفرار هذه المقدمات ولا يرتبها في ذهنه بهذا الترتيب والتفصيل
حتى يقال انه استدلال بالبرهان المنطقي التفصيلي بل هو استدلال بذلك البرهان اجمالا فاذا دعاه الى الفرار هو اجمال
المقدمتين لا تفصيلها ولا يقول ان الباعث على الفرار وهو ملاحظة تحقق الجدار الخاص واذا خرب ذلك العالم

بدليل انفراد واعتض بانك لا تعرف البرهان المنطقي وشرائطها فيكون حصول العلم او الظن بذلك لحدس العقلاء
بذلك المطالب المؤاخذ بل هذا كلام يضحك منه الثكلى هذه مطالب العقلاء متشابهة وكلها مبتنية على المبادي المتشابهة
لها بل لا استبعد ان اقول بوجود تلك المبادي وحصول الاستدلال لها ثم ذلاحظ الكلب اذا انحنيت الى الارض
لترفع حجرا كيف يفر والظاهر ان الراجل على ذلك هو المقدمتان يعني هذا الشخص يريد ان يضربني وكلما يريد
ضربي يجب الفرار منه فيجب الفرار منه وتخصيص الجارية الحس والتيقن بها بالدليل التفصيلي دون سائر
المطالب المعقولة لا وجه لها اذ ذلك ليس من الامور الغيبية حتى يختص بالمعنى مع عدم نعي على ذلك وهذا ايضا هذا
هو المراد بالدليل الاجمالي وان شئت توضيح الحال نفس حال العلم بالعلل والدليل على انيته فكان التحقيق في نية العلم
الواقع الى الفصل لا الخطر بالبال فكذلك فيما نحن فيه الباعث على حصول العلم هو المبادي الحاصلة في النفس وان لم
يخطر بها تفصيلا بالبال سيما بهذا التفصيل الخاص واما قولنا فيما سبق من كفاية ما يطمئن اليه النفس هو بيان
معقولية الدليل وليس ذلك قسما اخر من الدليل وليس ذلك معنى الدليل الاجمالي وتفسيره كما يتوهم وبعبارة اخرى
اذا سئل ما الذي يجب على الدليل ان يفيد اليقين اعني الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع او يكفي مطلق الجزم او
يكفي الظن فيقول يكفي ما يطمئن به النفس على التفصيل الذي مر وقد مر وجهه والذي اذكرنا في بيان الدليل الاجمالي
ينظر كلام من مقرب المقام اي كفاية الدليل الاجمالي بقوله الا على البعيد والا قام على المباشر اضعاف
ذات البرج وارض ذات بهاج لا تدل على الملطفة الخبير وما قد يتوهم من وجوب الاستدلال التفصيلي مع العلم بشرائط
البرهان المنطقي وكيفية الترتيب واخذ النتيجة تفصيلا وانه لا يكفي تحصيل العلم من ملاحظة الاثر بالمؤثر ومن المصنوع
بالصانع الا مع ما ذكر فهو من غرائب القول واغرب منه ما يرى والمتوجه الى المثال المذكور وان استدلال الكاتب
بها لا امر قياسي مع الفارق لان اثر الممكنات بديهي الدلالة على الممكن بخلاف اثر الواجب فان كون البعرة فعلا واثرا من
الحيوانات وكون الفعل يحتاج الى فاعل ايضا بديهي بخلاف دلالة السماء على ان كون السماء اثرا نظري موقوف على
بيان انه ممكن وكلا ممكن اثر وكلاهما نظريان وفيه انا نمنع كون كل اثار الممكنات بديهية لان ذرة من الارض تتردد في كونها
بثمرة فتعرق قلة الجبل او صخرة وافتقر فيها انها من فعل الواجب او فعل الممكن ولا فرق بين هذا وبين نفس الجبال في
انها محتاجان الى مؤثر ما وكل ما لم يعلم بالضرورة والشواهد الظاهرة ان الاجسام ليست من خلق العباد تتردد
في كون البشر من كونها اثر الواجب او الممكن بخلاف اصل الجبل ودعوى جنس البشر اثر الممكن لا يقتضي الحكم بكونها
مطلقا لكن يحتاج اثبات كون هذا النوع من البشر او شخصه اثر الممكن وفعله الى الدليل جدا ايضا على مؤثرها
لا خصوص الممكن فنقول ان ذلك البشر اما كونه اثرا وفعلا بديهي او نظري فان كان نظريا فلا يصح قولك ان كل
اثر الممكن بديهي الاثر وان كان بديهيا فصح ان بقي اثر الواجب ايضا قد يكون بديهي الاثر انما الكلام في تعيين المؤثر

قال الملا ... وارض ذات بهاج لا تدل على الملطفة الخبير ... واجب ... ممكن ... ما ... الدليل على وجود الصانع فقال البعرة تدل على البعير

الواجب

ادواجب او ممكن ومن هذا القبيل الفرق المصنوع والمرهم المصنوع مع انه ربما لم يوجد بعض انا والممكن ولا نوعه
ويحكم بان لهما صانعا مثل بعض الالات المصنوعة لمعرفة الصانعية الفعل بان التتبع يقتضي الحكم بانها من افراد ثابت
لكنات صلحي بها ان رجع اصل كلام المتوجه ويثبت المطلوب اذ ذلك الفرق الحاصل الاستقراء حصل الحكم بان بعض
الاشياء اثر الواجب وبعضها اثر الممكن فان اتفقت بين الاثرين من حيث كونها اثرين يستلزم تصور اثرهما وان
لم يستلزم تصور ذاتيهما اثرهما وبذلك ظهر ايضا ان كثيرا من اثار الممكنات نظري لا اثر يستفيد من الاستقراء والتتبع
المحتاج الى النظر وثانيا نقول ان البق والذباب والحشرات الصغار والزنابير الصغار لا اعتبار بالسبق فيه بالعدم المطلق
بل ممكن واثر بالبديهة ودلالتها على انها اثر ظاهر وكذلك انها يحتاج الى مؤثر واذا الحق بعدم دفع تصور وبرهانها
ان ممكن يحكم بان مؤثرها غير الممكن وبحاصل استدلال الاعرابي ان الاثار التي يعلم انها من سنخ اثار الممكنات
اذا كان لا يمكن حصولها في الخارج بدون مؤثر كالبعرة والاثر الاقدام وحركة دولاب الجوز فكذا الاثار التي يعلم
انها ليست بحسب مؤثرة الممكنات كخلق الحيوانات والنباتات وتخلية الاجسام وليس مراد الاعرابي والجوز
الاستدلال بالبعرة على نفس البعير من حيث انه بعير او يكون الدولاب بعد تحريك الجوز ان المحرك من الجوز
بل هي اولى بالدلالة اذ تحقق الامور الممكنة الغريبة الدقيقة الغير في الخارج بلا مؤثر كالسماء والارض اغرب من تحقق
الامور الطبيعية كالبعرة واثر القدم لاستلزام الاول الترجيح بلا مرجح اكثر من الثاني اذ كل دقيقة منها يحتاج الى تاثير وتوفيق
فتحقق التاثيرات الكثيرة اغرب حصولا في الخارج من حصول تاثير قليل وذلك لم يقل احد ان الصنيع مؤثر يدل على
الصانع بل باعتبار ما تضمنه من المقدمات كالشرائط ثم قد يكون بعض المصنوعات دالا على الصانع دلالة سريعة
من جهة براعة الصدور التي اوجبت الغفلة عن المبادي واغنت الحاجة عن ملاحظتها فزلت ايضا الاخر عن قياس
لكن قياسه معه ولحاصل ان الباعث على الحكم هو انطباع الضمير به بدون ان يقدر على ترتيبه وتحريره والزام العلم المنطقي
وقواعد البرهان لعامة العوام بما يادي بعضا وبديهة وليس ابطاله استفادة الجهولات واستقلالها من المعلومات
على القواعد المنطقية في نفس الامر وحصولها من جهتها موقوفا على معرفة هذه الطرق على التفصيل المعهود كما اعرفت
وليس حال النطق الا حال العروض فان من لطبع موزون لا معرفة له بحال البحور والتقطيعات فيلقي بالاستعارة الموزونة
المتينة ولا يحتاج الى استحضار قواعده وكيفية ميزان الطبع وحال التقطيع وهكذا الحال الفصاحة والبلاغة فان اهل
البادية ربما يجمع احدهم اسم الاستعارة فضلا عن الصحة والسجع والكناية والتخييل والتجريد والترشيح وكذا غيرها
من قواعد الحسنات اللفظية والمعنوية ولا معنى الجناس والطباق والايهام والتشريع وذي القافيتين ونحو ذلك
وباقي كلام مشترك على جميع هذه الفنون واحتياج التنبيه على الغفلة الغاذي الطبع ومعنى السليقة مشترك بين
الجاهلين لتلك الموازين وعليها والحاصل ان العوام لا يستعملون في امور معاشهم ومعاشرتهم الوقيعة بالبرهان

العجمي مع عدم تفطنهم لان تلك البراهين موضوعة في انفسهم على ترتيب طبيعي وعدم علمهم بان علمهم بانها من هذه الادلة
بناقص اخذهم في التركيب حصل لهم العلم مع ذلك لا تعرف المنطق وما بها نقول ان البعوة بمعنى جلة البعير وجلة البعير
طلاقان مثل حب الرمان فانه قد يطلق حب الرمان ويراد هذا النوع من الحب المقابل لحب العنب من دون ملاحظة
اضافته الى الرمان واذا انفصل من رمان مخاص وقد يطلق ويراد ان هذا حب خرج من الرمان فيلاحظ الاضافة
نتيجة هذا باضافته الى الخاص فعلى الاول لا يستلزم الاضافة كون الخاص بالكافر مان بخلاف الاخير فتكون الاضافة
كلية لوقوع اشتقاق من حب الرمان الى الرمان ولكن الانتقال في الاول تبعي وفي الاخير مقصود بالذات ومراد الاعرابي في
الاستدلال هو الانتقال بالمعنى الثاني لكن من حيث الاضافة لا الاضافة فقط بحصل الانتقال من الحب الى الرمان وقد
يحصل الانتقال من حب الرمان الى الرمان ولكن حال الجلة ومراد الاعرابي الانتقال من الجلة الى البعير لا من جلة البعير
الى البعير فلعل توجيه المتوجه مبني على ان الاعرابي انتقل من جلة البعير بالمعنى الاصلي الى البعير فقال انه يدل على انه
راى جلة البعير من بعرها بحصول نور المعرفة استحضار انه جلة لا بعرة لا مرة وانه جلة البعير لا جلة الغنم والبقر
وهذا المعنى غير مراد الاعرابي اذ مراده ان وجود جلة البعير يمكن ان يستدل به على وجود بعير صدر عنه منه وان
هذه الجلة لم تحصل الا بانها ولم يوجد من قبل بعضها الا ان هذه جلة بعير لا جلة غنم بالمعنى الذي فهمه ذلك
قال المحقق في الخارج بعد ان ذكر الادلة على عدم جواز التقليد في الاصول عقلا ونقلا واذا ثبت انه يجوز جاز فيما نحن فيه
موضوع عنه قال الجنيد ابو جعفر رضي الله عنه نعم وخالفه الاصوليون اصحابنا رحمهم الله باتفاق فقهاء الاعصار على الحكم
بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تفريع العقائد والادلة القاطعة لا يقبل شهادته انما كان كذلك لانهم يعرفون اوايل
الادلة وهو سهل الماخذ لنا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يتصف بالمؤاخذة فيحصل الغرض وهو سقوط
الاثم وان لم يكن حاصلا لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على الحصول بتلك الادلة لتلك الصورة منهم لكن ذلك
حق ولكن النبوة كان كالحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزم بها بل يامره بتعلم الامور الشرعية
اللازمة له كالصلوة وما اشبهها انتهى كلامه قوله وهذه الكلمات لا يلائم ما يظهر من كلام العلامة في الباب الحادي عشر
وكلام الشهيد في الالفية وغيرهما اذ ظاهرهما عدم تحقق الايمان مع التقليد ويظهر من الشيخ ره ان الاستدلال واجب ملحوظ
فيه الاكتفاء في اصل الايمان بالتقليد بحيث ان الايمان يتحقق بالتقليد وان كان ترك الاستدلال ملاما يلزم ومثل هذا
فنقول قد بينا ان الاسلام والايمان معنيين اخرجا ما يجاهد به معاملة المسلمين وهو ظاهر في السان وتابعهما ما يقع في
الاخرة وهو الايمان القلبي فان كان مراد الشيخ ره بالمعنى هذا الاخير لا مؤاخذة في فكلامه في الاخرة فيلزم منه ان لا يتوقف
الايمان الحقيقي النافع في الاخرة على الاستدلال وان كان مراده انه لا يجوز ترك الاستدلال بالايمان الظاهري ولا يضر بالمدح
وان كان معاقبا في الاخرة غير منتفع بايمانه فيرد عليه ان الاول ان موضوع المسئلة هو الايمان الواقعي فيحصل



الخطاء
في المجتهد والثاني ان المعتبر في الحدائق هو الايمان الحقيقي الا ان يكتفي فيها بظاهر الاسلام وحسن الظاهر ويمكن ان
يقال ان تحقيق المقام على ما ذهب اليه الشيخ ره وتوجيه مقصوده ان وجوب الاجتهاد والنظر لهم جهتان من احدهما
يقصد حصول اليقين والخروج عن الشك والظن ومن الجهة الوصول الى ما هو الحق فانهم لما ابدوا امرهم على وجوب
العلم في اصول العقائد في كل زمان الى ان الاقوال بين الاسلام وصار العلم فيه مطلوبا ولا امر بالعمل بالظن الا
مع الامكان فخطاب العامة بالعمل بالظن مع عدم امكان النظر والاجتهاد لزوم تكليف ما لا يطاق من وجوب النظر
والاجتهاد واما هو لوجوب الاسلام ويتوقف عن سائر الاديان فاخراجا مرا بالعمل به من سائر الاديان بهذا الوجوب
لتوصل الى ما هو الحق من الاديان واما الوجوب من الجهة الاخرى فهو ان نفس العلم واليقين مطلوب فلا يحصل
التزلزل والشك ثم ان التزلزل الموصل الى المطلوب قد يحصل بنوع اخر فيرفع عنه الجهد مسقط عن التكليف بالتوصل
بالواجب الاول وان كان ما توصل به كان حراما كالمشي الى مباحث الاحاد فاذا امكن الوصول الى الاسلام وما
يتبعه بالنوع الحاصل من التقليد فسقط اعتبار وجوب النظر الموصل الى الاسلام وبقي اعتبار وجوبه الاخر فراه
الشيخ من كون هذا الخطاء موضوعا انه لا يوجب تحقق اتصاف صاحبه بالفسق وذلك مثل ان اخراج الماء من البئر لاجل
الوضوء واجب توصل بعينه اذا انحصر الامر فيه على الظن فان النظر ان المكلف عصى وتحاصل من ذلك فاذا اراد جهاد
بالماء عنده وتوضا به وصلى فلا مانع من القول بعدم المؤاخذة على ترك ذلك الواجب وكذا خلا بعدم المؤاخذة
على ترك مع كونه واجبا لا لنفس تحصيل اليقين من حيث هو بها واستدل على مطلبه بالطريقة المتقدمة بجواز الاجماع
كما اشار اليه المحقق وسنذكره ايضا فالحاصل ان الكلام في هذه المسئلة انما على نفس الاصول في مقابل الفروع واما على
خصوص الاصول التي هي اصول دين الاسلام فخطاب كل المكلفين بالنظر والاجتهاد لتحصيل العلم بجميع الاسلام وتوصل
الامر الى الاسلام وخطاب المسلمين خاصة بالاجتهاد لتحصيل اليقين والخروج عن الزلل وعدم الابتلاء بسائر الاديان
وكذا الكلام في سائر الاديان بالنسبة الى الدين المطلوب فيه فقد يجب الاجتهاد في اصول الدين حتى يجمع جميع اهل
الديانات مع قطع النظر عن دين خاص وطريقة خاصة وان كان ظاهره يؤول الى ما هو الحق المطلوب فيهم بحسب العلم
باصول الدين حتى يختص باصول الاسلام وكل دين مطلوب في زمانه الخاص به وقد يهم ترك هذا الواجب
حتى وهذا الخطاء موضوع حتى يختص ايضا بالاسلام بل باحد منه فان اراد الشيخ ره من وضع العفو
عنه فلا اخرة ايضا فلا بد ان يقول ان ترك هذا الواجب صغيرة يكفرها ترك الكبائر وان اراد العفو عنه
في الدنيا بمعنى انه يقبل شهادة صاحبه ويتصف بالعدالة وان كان فاعلا للكبيرة فهو غير ما نحن فيه والظاهر ان اراد
المعنى الاول هو ان اريد ناس لفظ الخطاء والمعصية وان اريد الخطاء مقابل العمد فيختص الكلام بالمخالفين
من المقلدين وهو الغالب فيهم ولكنه لا يلائم الاستدلال بطريقة العلماء وخلاف ظاهر كلام الشيخ ايضا كما سنشير

وان كان في بعض كلماته تصريح بعدم المؤاخذة من اخذ الدين بالتقليد جهلا اذ لا وافق الحق كما سنذكره ايضا هذا
غاية توجيه كلام الشيخ واتقن الذي رايته في الحقه مما يناسب ما نقله المحقق موضعان الاول ما ذكره في ذكر مقالات
المحقق والمستحق فانه بعد ما ذكر عدم جواز التقليد في الاصول واستدل على جواز التقليد في الفروع بالطريقة
المستمرة وعلى صحاب الائمة وتقريرهم عليهم السلام على ذلك وادرج عليه ان طريقتهم ايضا كان تقريرهم المقلدين في
الاصول على تقليدهم وعدم قطع المولاة عنهم وعدم النكير عليهم واجاب عنه قال على ان الذي يقوى في نفسي
ان المقلد المحق في اصول الديانات وان كان مخطيا في تقليده غير مؤاخذ به وانه معفو عنه وانما قلنا ذلك لما هو
الطريقة التي هو منها لانه لم يصدر اصلا من الطائفة ولا من الائمة قط مولاة من سمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم
وان لم يستند ذلك الى حجة عقلية او شرعية وليس لاحد ان يقول ان ذلك لا يجوز لانه لا يؤدي الى الاغراء لانا نمنع
ان يكون جهلا وذلك انه لا يؤدي الى شيء من ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم ابتداء ان ذلك شايع لم يقع
خائف من الانكار على ذلك ولا يمكنه ايضا ان يعلم سقوط العقاب عنه بسبب الاعتقاد لانه انما يمكنه ان يعلم ذلك اذا
عرف الاصول وقد فرضنا انه مقلد في ذلك كله فكيف يعلم اسقاط العقاب فيكون مقلدا باعتقاد ما لا يعلم
كونه جهلا او باستناد امر وانما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول وسيروا احوالهم بما ان
العلماء لم يقطعوا مولاتهم وكانوا يعلمونهم ولم يسمع ذلك لهم الا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم وذلك غير جهل
من باب الاغراء وهذا التقرير كاف في هذا الباب انشاء الله واقوى مما ذكرناه ان لا يجوز التقليد في الاصول اذا
كان للمكلف طريق الى العلم بها على جهل او تفصيل ومن ليس له قدرة على ذلك اصلا فليس بمكلف وهو بمنزلة
البهائم التي ليست بمكلفة بحال والموضع الثاني ما ذكره في مبحث اخبار الاحاد قال فان قيل كيف تعولون
على هذه الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفة الى ان قال واما ما يرويه قوم من
المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد المحق وان كان مخطيا في الاصل معفو عنه ولما حكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم
على هذا تلك ما قلتموه على ان ما اشاروا اليه لا تمام لكلامهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين بالدلايل على سبيل الجملة كما
يقوله جماعة اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان
يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة وليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قدمناه في اصحاب الجمل
الى اخر ما ذكره واقول يرد على الشيخ ثلاثة امور الاول ان كلامه مشتمل على القول بان الاستدلال واجب
اخر والمعرفة واجب اخر وليس التكليف هو المعرفة الحاصلة بالاستدلال كما يظهر من الاخرين ويمكن دفعه بان
الشيخ يلتزم ذلك ولا يلزم من القول به مخالفة للاجماع ولا الدليل قاطع والثاني ان وضع الخطاء عن مقلدة
اهل الخروج من غير حجة يستلزم الظلم والقبح لان المقلدين ان كانوا غافلين عن وجوب النظر والاستدلال فهم معذورون

بما اخذوه

بما اخذوه غير شاكين في خطئهم متساوون في العقوبة لا يلزم الظلم فلا مؤاخذة على مقلدة غير اهل الحق كما اشار
اليه الشيخ في اخر كلامه الاول لمقلدة اهل الحق وان كانوا متفطنين لوجوب الاستدلال ومع ذلك تركوه فهم
متساوون في فعلهم الاختياري ايضا بالفرض والفعل الاضطراري لا يصير منشأ للعقاب والثواب وعقاب
بالاتفاق فان قيل المثل المذكور الاضطراري فعل اختياري فمقلدة اهل الحق اخذوا الحق باختيارهم لا
بالاضطرار قلنا ليس هذا الاختيار الا من جهة حسن الظن بهم واختيار جعل حسن الظن مناطا للاعتقاد مشترك
بين الفريقين فاذا جعل ذلك في حقهم موجبا للخلود في الجنة وفي حق الاخر موجبا للخلود في النار اذا الفريقان
كلاهما بعد الفطن لوجوب النظر والاستدلال اما بقيان على اطمينانهما السابق او يتزلزلان فيه فنسأل بقاء كل منهما
على الحال السابق في الاول هو بقاء الاطمينان الحاصل من حسن الظن الموجود فيهما فيلزم التساوي وفي الثاني
تقصيرهما وعدم الاعتناء بامر دينهما وهما متساويان فيه ايضا والاصابة الاتفاقية لا يفيد بشيء اذ لا يبقى حجة
اصابة بسبب التزلزل والقول بان الكفر هو الموجب لدخول النار لا عدم الاسلام وغاية الامر هنا عدم الاسلام
في جانب المقلد المحق غير مضر لانا مع قطع النظر عن ان الكفر هو عدم الاسلام لا امر وجودي كما ذكره الاكثر
نقول ان الكفر في جانب الفريق الاخر ايضا غير متحقق لتزلزله فغايته عدم الاسلام وعدم الكفر وان اراد
الشيخ انه لا يضر بالعدالة وقبول الشهادة وهو من الاحكام الوضعية التي لا دخل لها بالثواب والعقاب فنوضح
انه غير ظاهر كلامه لا يجيء ايضا اذ العدالة مبنية على عدم الفسق الذي هو الخروج عن الطاعة المستلزم للعقاب
الثالث ان ما ذكره من تقرير الائمة عليهم السلام والعلماء اياهم على تقليدهم يستلزم عدم النهي عن المنكر فان كان
مراده من وجوب الاستدلال الستة المذكورة فهو لا يلائم ظاهر ما اختاره من الوجوب في حال التمكن ولا يلائم العفو
والوضع وان اراد الوجوب المستطرد فلا ريب ان ترك الواجب مما يجب النهي عنه على الائمة والعلماء وان كان
المكلف جاهلا وغافلا لان خائفة الجن والامام والعالم هو تكميل نفوس العامة وهو لا يتم الا بالابلاغ كيف
يسكت الائمة والعلماء عن هذا مع الغفلة والجهالة فضلا عن التفطن والتنبه وبهذا يظهر ضعف ما دفعه
عن نفسه من لزوم الاغراء بالجهل ايضا الرابع ان اجماعهم على عدم قطع الموالات بل وقبول الشهادة
لا يدل على ان ترك هذا الواجب غير مضر فلعله كان لتجويزهم التقليد واكتفائهم بالاطمينان الحاصل من سلمنا
لكن لعله كان لعرفهم من حالهم انهم يعملون الادلة الاجمالية الممكنة حصولها لاغلب الناس كما مر في حكاية التجويز
والاعرابي وحينئذ وجوه اخر من الاحتمال لقبول الشهادة وعدم قطع الموالاة لا يمكن معها حصول الاجماع على
ان القبول من جهة العفو والوضع مثل ان الفساق كانوا يعملون بعلمهم بالواقعة او كانوا يتوبون بشهادتهم بالتقليد
القطع من القرائن او من جهة خوف او تقية او مخوفات وكما لا حجة فيما نقله الا اذا ثبت بالاجماع وانى لهم باثباته

ان ما ذكره من وضع الخطاء لا بد ان يختص بالعذر والا فالكبائر والا فلا معنى للوضع ويرجع الى عدم كونه
معصية ح وهو عين ما ذكره القول بعدم جواز التقليد فاطلاق القول بالوضع محل نظر واما المحقق فهي كلامه
اشارة الى الميل الى مذهب الشيخ وفي كلامه مناقشات لا يهمنا ذكرها والاستدلال الاخير المذكور في كلامه غير
صحيح فان حكم النبي صلعم باسلام الاعرابي وعدم الزامه بالاستدلال يدل على عدم وجوب الاستدلال لا على العفو
وربما كان ذلك لاجل معرفته صلعم من حاله ان ايمانه كان من الدليل اما من جهة عقله الاعرابي او من ملاحظة تجربته
او غير ذلك وايضا قد بينا سابقا ان الحكم بالاسلام له معنيان احدهما لا يتوقف على الاذعان فضلا عن
الاستدلال فلعل الاكتفاء كان لاجل حاله في زمن السابق او لانه صلعم اياه وتنبيهه ونسبه على التدريج حسب
ما اقتضاه المصلحة وحاصل تفصيل احوال المكلفين ان الجاهل والغافل اما ان يكون غيره الاعتقاد بالاجتهاد
جهل ودين ولا فرق فيه بين الحق وغير الحق والفرق بينهما مخالف لعموم الادلة والآيات والاخبار وقد بينا
سابقا وذكرنا ان الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا لا ينافي عدم تعذيبهم على الكفر في الآخرة في حق الاخرة من
الموجودين لامر الله لفعله تكليفهم في الآخرة وبجاهل منهم يوفق حالهم ح وكذلك ثبوت احكام الاسلام لمن اظهرها
وان لم يؤمن به في قلبه ولم يتيقن به لا ينافي هذا بحيث في الآخرة وقد اشرنا ان اطلاق كلام العلامة رحمه الله
من العلماء لا بد ان يحمل على غير الغافل والجاهل وربما يشعر بذلك ان بعض المكلفين صرح بان التكليف بالمعارف
انما يكون اذا امكن سواء وصل الى حد البلوغ الشرعي وجاوز عنه بكثير ام لم يبلغ بعد وقال بعض الفقهاء
ان وقت التكليف بالمعارف هو البلوغ الشرعي للعبادات ويجب المبادرة بتحصيل المعارف في اول البلوغ
وعن الشيخ ان التكليف بالمعارف في الذكور هو بلوغ عشر سنين اذا كان عاقلا والاخبار الواردة في رفع
القلم عن الصبي حتى يحتلم والمراد ما ذكره بعض الفقهاء ومطابقة لاصل البراءة وقد يستشكل في الفرق
بين الذكور والاناث في البلوغ الحاصل بالسن مع انها انقص عقولا واضعف حالا نفسا وهذا الاشكال
مستدل المذهب في الفروع والاصول والجواب ان التكليف انما هو دون الطاقة بل الوسع والفرق مع الطاقة
والوسع لعله لكونهن احق بتحمل الحق لنقصان عقولهن فعليهن بعدم التكليف ادعى لهن الى المحاسن من الذكور
ولان الذكور لكونهم اكثر عرضة المحن والمصائب وكانوا اقل احمالا لتحملهم اعمال الاناث وتكفلهم مؤنتهن
لا بد لهم في تحصيل الرزق والمعاش من فرصة كل لهم فيه المجاهد وبالجملة ما يفعله الحكيم لا يخلو من
حكمة وان لم يبلغها عقولنا والحق والتحقيق ان مراتب الايمان مختلفة باختلاف استعدادات المكلفين وكل
ميسر لما خلق له ولا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلفها الا ما تهيأ لها من هداه من بينة ويحيى من
حي عن بينة والآيات والاخبار الواردة على رفع التكليف عن الجاهل والغافل كثيرة وكونا شطرا منها في مباحث

الادلة



الادلة العقلية واما غير الغافل والجاهل فعلى القول بعدم جواز التقليد ان كان مقلدا في الحق جاز ايمانه وعاملا
بموجب النظر تاركا للاستدلال مع الاصرار فهو من فاسق الاعلى قول الشيخ كما مر والقول بالكفر كما يحكى
من ظاهر العلامة وغيره بعيد غاية البعد ان اريد به عدم الايمان الواقعي وان اريد عدم اجراء حكم المؤمنين
عليه في الدنيا فلا يصح جزما لانه ليس ادنى من المنافق واما بدون الاصرار والرجوع الى الاستدلال فلا يحكم
بفسقه والحاصل ان المقلد الجازم على القول بعدم جواز التقليد ينبغي ان يكون مؤمنا جاهلا مصرحا الحق
في الدنيا واما في الآخرة فيمكن ان يكون من جملة الموجودين لامر الله كما لو المستضعفين من المسلمين الا ان
في الفرق بينه وبين المقلد في الباطل ويمكن ان يحكم بعدم العذاب من جهة الايمان وهو مقتضى ما حققنا
سابقا ولكنه يجري في سائر الفرق ايضا واما المقلد الحق الظان العالم بوجوب النظر الغير المصر فالظاهر انه يعامل
في الدنيا معه معاملة المؤمنين وفي الآخرة من الموجودين لامر الله ايضا واما المقلد في الباطل الجازم اذا علم بوجوب
النظر واصر في التزامه عنادا فهو من اكفر الكفرة في الدنيا والآخرة وكذلك هو كافر اذا لم يصر ولم يبادر واذا لم يعلم
بوجوب النظر فهو محكوم بالكفر في الدنيا ومرجي في الآخرة ومن يظهر حكم الظان واما على القول بجواز التقليد
فلا اشكال في ايمان القسم الاول اي المقلد في الحق الجازم بحصول المقصود من الايمان وهو الاطمينان
بالعقائد الحقة التي بها كمال النفس من دون ملاحظة وجه حصولها اذ وجه الحصول لا ينحصر في البرهان
والحس وغيرهما وهو مقتضى اطلاقات الآيات والاخبار واما الظان كذلك فهو مسلم في الدنيا ومرجي في الآخرة
واما المقلد الجازم في الباطل من دون ظهور حق ولا عناد فيجب عليه احكام الكفر في الدنيا كما مر ولكنه مرجي
في الآخرة لعدم اتمام الحجة عليه وكذلك الظان واما المعاند المصر فهو كافر في الدنيا والآخرة جاز ما كان او ظانا
هذا احكام المقلدين فلاحظها ولاحظ ما قدمناها في المقدمة وفي تضاعيف الكلمات يظهر لك حكم الفسق
والكفر والايمان في الجميع واما المجتهدون فالمشهور ان المصيب في العقليات واحد والآخر مخطئ اثم وقد
مر الاشارة الى الكلام فيه وسنشبعه في القانون الآتي ان شاء الله تعالى الفصل الثاني المراد باصول الدين هو
اجزاء الايمان وهو عندنا خمسة وهي المعرفة بوجود الباري الواجب بالذات المستجمع لجميع الكمالات المنزه عن
النقائص ويرجع تفصيل هذا الاجمال الى الواجب الوجود العالم القادر المنزه عن الشريك والاحتياج
وفعل القبيح والظلم ويندرج في ذلك العدل والحكمة فلا حاجة الى افراد العدل الا لمزيد الاهتمام به فظهر انه
جعلوا احد الاصول الخمسة ثم انضم بنبوة نبينا صلعم وما جاء به تفصيلا مما علم به واجمالا مما لم يعلم والظاهر
انه لا يجب تحصيل العلم بالتفصيل في تحقق الايمان وان كان قد يجب كفاية لحفظ الشريعة والمراد بالاذعان
الاجمالي ان يوطن نفسه على انه كلما لم يطلع عليه مما جاء به يؤمن به اذا اطلع عليه وهكذا الكلام فيما علم به اجمالا

من التفاصيل ولم يعلم كيفيته مثل الحساب والصراط والميزان وامثال ذلك فيكفيه الاذعان به في الجملة ولا يجب
معرفة كيفيتها ولا الاذعان بما لم يعلم التعيين في كيفيتها من اخبار الاحاد ثم ان المعاد الذي جعلوه احد اصل
الاصول الخمسة يمكن ان يراد به ما جاء به النبي ص خصوصا الجسماني وان قلنا بثبوته بحكم العقل بثبوته في
الجملة كما هو الظاهر الواضح وقد اشار اليه الكلام الالهي حيث قال اتحسبتم انما خلقناكم عبثا الاية فيكون جعله
اصلا من الخمسة لا استقلالا ايضا ولكن لا يختص بالجسماني على الحق ان العقل قاطع به في الجملة والشرع صادع
بجسمانيته بالميل به ثم الاذعان بامامة الائمة الاثني عشر هذا اذا اردنا بيان ما يجب علينا اليوم وان جعلنا
الكلام في اصول الدين مطلقا فلا يختص الكلام حينئذ بنا اعلم ثم فان البحث عن وجوب النظر في الاصول
لا يختص بدين دون دين وزمان دون زمان واما النظر في جزئيات احوال النبي والوصي مثل كونهم معصومين
وكون نبينا خاتم الانبياء ومبعوثا على الثقلين وكذا عصمة الائمة وكونهم منصوبين بالنص لا باختيار
الناس وان علمهم لدني من اجتهاد وان انقراضهم بانقراض الدنيا ونحو ذلك فيكفي فيه الاذعان
الاجمالي بالمعنى المتقدم والظ ان الاكتفاء في الاسلام بالشهادتين انما هو لانه راجع غيرهما فيه ولا يخفى
على المتامل سيما في اول الاسلام فقد يختلف الحال بالنسبة الى الاشخاص والاحوال ففي زمان النبي ص كان
التكليف الاتي هو الاقرار بالشهادتين وكان يحصل به الايمان لمعظمهم اجمالا لعدم حاجة عدم الحاجة بعد
الوصي ص وكون المعاد من لوازم الاعتقاد بالرسالة وسائر العقائد كان يحصل لهم بعد ذلك بالتدريج
وعن التامل في ذلك يظهر حال ما ايضا بالنسبة الى الجزئيات المتعلقة بتمام الاصول الخمسة مثل معرفة
القبر وعدم امكان الوزن وعدم الجسمية وعينية الصفات وعدم كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وصفات
النبي وصفات الامام وجزئيات احكام ما بعد الموت وتفاصيل وقايع المعاد فلا يجوز الحكم بكفر من لم يتتبع
جميع المراتب في اوائل الامر حتى يتم عليه الحجة ويظهر له الحق ثم انهم جعلوا وجوب الاذعان ببضروريات
الدين من اجزاء الايمان وانكارها كفرا ولا حاجة الى ذلك بعد جعل الاذعان بما جاء به النبي ص واجبا والكلام
في الاستدلال والنظر في هذا الجزء يرجع الى الاجتهاد في النبوة اذ الدليل على حقية النبي وصدقه هو الدليل
على حقية ما علم انه مما جاء به ولكن لا اشكال في تحقق ذلك وان الضروري الذي يستلزم الكفر ما هو
الضروريات ما هو اما من باب الاعتقادات واما من باب الافعال والاقوال وقد وقع الاختلاف في
كثير منها واكثرها مذكورة في كتب الفقهاء متفرقا وقد يقع الاشكال في بعض ما يعد من احكام الاسلام والصحيح
واحد على كون ما فيه موافقا للشرع والاشكال ح في معانين احدهما ان ما فيه مخالفا لما فهم اهل الشرع
السالكون على ظاهر النصوص هل يجب عدم كون ما اقتضاه الظواهر ضروريا ام لا والثاني انه على فرض

كون



كون ما اقتضاه الظواهر ضروريا لاهله هل يوجب تكفير من ذهب الى خلافه ام لا وذلك كان معيار التكفير وفي انكار
الضروري هو انكار صدق النبي ص لانه يكون يعلم انه مما اخبر به فالم يعلم ان المنكر علم بانه مما اخبر به لا يكون تكفيره
وهو ظ ان ذلك الشيء مما يعرفه كل احد من دخول في الدين ايضا من المسائل الاجتهادية ولذا اختلف العلماء في ضروريات
فربما يرى احدهم كون شيء ضروريا بعنوان القطع واخر يحكم بعدم ضروريته ولا يحكم بكون خلافه ضروريا وربما
يقول بعضهم الاظهر ان هذا ضروري لكن لم نقبل المسائل الاجتهادية والعلماء مع التهوك وتحريم الجمع بين الشيئين
وكون الريح ناقضا للوضوء او يقول انه ضروري على احتمال مرجوح منفعة الترجيح ومجاز مطلق صلاة
ومجاز السلام وجوابه فالحكم بكون شيء ضروريا من المسائل الاجتهادية يجب على من يحكم بكفر اصر من
جهة انكار الضروري ان يعلم من حال المنكر انه عالم بانه من دين الرسول ص ويكون هذا العلم اما يحصل له بخصوص
من حال المنكر او من اقراره او من جهة الحدس الحاصل له بملاحظة حال المكلف وحال التكليف ولا يبعد ان يكون
الحدس قطعيا لكن لا يبادر بتكفيره مسلم سيما مع قولهم ثم اذا وردوا الحدود بالشبهات ثم اذا اظهر المنكر العذر
في جهة الشبهة فلا اشكال وح نقول ان الاشتباه في كون المسئلة من دين النبي ص اما من جهة عدم الوصول اليه
من جهة مانع من الاعتزال عن الاسلام بسبب سراء ونحوه او عدم حصول العلم بسبب كون الاخبار احادا واما
من جهة عدم فهم ذلك من كلامه وان بلغ الكلام حد التواتر والقطع فالاول مثل بعض خصوصيات المعاد
وكيفياتها الواردة من جهة اخبار الاحاد واما المسائل الظاهرة لمن كان اسيرا بين الكفار والثاني مثل كون المعاد
من جسمانية المعاد هو كونه من باب عالم المثال الذي في حال الرؤيا كما يقوله الاشراقيون او كون المراد مما
ذكره الشارع في بيان المعاد بلفظ الجنة والنار والحور والقصور والنار هو التعذيب والتقريب لا فهما من
الظاهرة ولا المراد في الحقيقة هو الالات ولا الام الروحانية الحاصلة للنفس بعد خراب البدن بسبب تركها
لاهوائها الخسيسة والبشرية في دار الدنيا كما يقوله المشائيون ومثل كون المراد من الاحياء الذي جرت العالم
هو الحدوث الثاني اما الاول فلا اشكال فيه اذا لم يصل الى حيث يعذب العلم واما الثاني فهو الموافقة العظمى والمنزلة
الكبرى فان فرض لهم عدم التقصير في الاجتهاد وادتهم النظر الى ذلك فلا يجوز تكفيرهم ولا يجوز بين في
الاخرة بذلك اما عدم التعذيب في الاخرة فلقوله تعالى الظلم على الله كما جاء سابقا واما عدم التكفير وعدم ترتب احكام
الكفر عليهم في الدنيا فلان المعاد الذي هو احد الاصول الخمسة بالاستقلال مثلا هو مطلق المعاد الذي يمكن ان
يستدل عليه بالعقل القاطع او مع انضمام القرائن المسلم من الشارع ايضا ولا خصوص الجسماني فالحكم بكفر منكره
انما هو من جهة استلزام انكار النبي بوجوب كونه ضروريا مع ان المنكر يعلم انه من دينه ويكره وقد فرضنا
عدم علمه بذلك فان قلت انه مقصر في النظر بسبب ما اشرب في قلبه من اصل الحكمة وما كسب ما فهم من ضوء الجسم

فهو بسبب هذه الشبهة لا يفهم ذلك من كلام النبوة ص ويحمله على ما فهمه قلت مع ان هذا خلاف الفرض اما يستلزم
ذلك فسقه من حيث التقصير في فهم الكلام وعدم العمل على مقتضاه من العلم او العمل لا كفره المستلزم للانكار
قال النبي ص على بانه حاقا له والحاصل ان اصول الدين بعضها من اصول الدين بالاستقلال وبعضها من جهة
ان انكاره يستلزم انكار اصل من اصول الدين فالايمان بالله والرسول واليوم الآخر في الجملة هو اصل الايمان
ومن فروع هذه الايمان بما علم صدوره من الله ورسوله علما كان او عملا ثم اشتغ لما يتلى عليك في تحقيق هذا
المقام لئلا يختلط عليك الامر فنقول ضرورة الدين وغيره وصيارورة بلا خطرة عالم مع ما دل العقل على خلافه
فنقول ان الضرورة اما يحصل بتواتر الاخبار الى ان يحصل البداهة او يحصل بالتسامع والتظافر واكثر اخبار البلدان
والسلف من قبيل الثاني كما اشرنا في بحث الخبر المتواتر وما بلغ الينا ما بلغ من دين نبينا ص اكثره عامة من باب القرائن
والتسامع والتظافر فان علمنا بوجوب الصلوات الخمس في جنابه يحصل من ملاحظة نفس الناس وتسليمهم ذلك
الى الدين وان لم ينقل حتى الطبقة من سلفهم وهكذا الى زمان النبي على نحو انطباق التواتر بل وان لم ينقل واحد
بطريق واحد اليه ص ايضا فضلا عن المتواتر وكذا ان الاعمال قد يصير ضروريا فنقول يصير العقاب ايضا من ديننا
فقد ترى كافة عوامهم وخواصهم يقطعون ان بعد الموت حيوة وجنة ونارا وحورا وقصورا ويريدون
بها ما يفهمونه من ظواهره واذا ضممنا هذا الى الظواهر الواردة في الكتاب والسنة الحقيقية وترى لا احصاء لها
يحصل القطع بان دين نبينا ص من قال انه لا حيوة بعد الموت ولا جنة ولا نار مع علمه بان هذا القول صادر
من النبي ص فهو مكذب له ص وهو كافر واما من يقول ان كلما اخبره النبي ص حق لكن ما يفهمه العوام ويعتقدونه
انما هو مطابق لبعض الخواص دون جميعهم وان هناك جمعا كثيرا او جماعة من الخواص يعتقدون بذلك
اجمالا لكنهم يقولون المراد من تلك الظواهر هو التنبيه او المثال كما تقدم وان ما فهمه العوام مطابقا لبعض
الخواص لا يجدي فيه جوابان من وجهين الاول ان الحجة في فهم الكلام هو مطابقة تفاهم الى اطلاق مقتضى
الحكمة ان الرسول ص المبعوث على الكافة يتكلم على متفاهم الكافة وحمله الآيات والاخبار على ما يفهمه العوام كما ذكرنا
من تلك الظواهر هو ما هو الظاهر منها ونقلوه الى الطبقة الاخرى من دين ذلك منها ملقين اليهم مقاصدهما
الى ان وصل الى ارباب التصانيف في الحديث ثم الينا فالحجة انما هو فهمنا على تلك الآيات والاخبار ومخاطبتها
والقول بان هؤلاء العلماء الصلحاء الخول المتقين لم يكونوا اهلا لتلك الاسرار كيف يقتضي رب
حاصل فقط الى من هو انقص منه قد حملوا هذه الظواهر الينا وعن اهل السرائر فهي حكاية عما فهمه منها
بحسن ظنه وحالته عن دليل بل نقول ان كثيرا من هؤلاء الاجلة اعظم شانا واعلى مكانا واكثر استعدادا
من اكثر من يدعي انه من اهل هذه الاسرار ومع ذلك ليس عندهم ما ذكروه عين ولا اثر الثاني ان الحكمة

والنصاء اولا

والنصاء اخرا

في وضع

في وضع الالفاظ هي ارادة المعاني الحقيقية وارادة المجاز والبطون لا يصح الا مع نصب القرينة ويرجع الكلام الى
دعوى ان ما حكم عقولنا القاصرة وبرأيها الساطعة قرينة وانما هو الذي دعانا الى حمل الظواهر على ارادة
وتصريح ان هذا ليس قولا بالشريعة ومنابعة لها بل انما هو تفضل منهم على الشارع حيث لم يهملوا كلامه ص المخلوط
فلك منهم منة عظيمة على الشارع فيرجع الكلام الى بيان ما اسسوه وتتميم ما ادعوه لا الى ان الشارع اراد هذا او
اراد ذلك فمن قام البرهان القاطع على نحو ما خالف الظاهر فنحن ايضا متبعوه كما نؤول متشابهات ايات الجبر
والتشبيه ونخرجها عن ظاهرها لكون قبح الظلم والتجسم قطعيا يقينيا واما مثل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اولئك هم خير البرية والعظائم الرجيم فلا برهان عقلي يدل على خلافه حتى نؤوله والحاصل ان ما ورد في الشرع وان
كان في نظر العقل ضعيفا غاية الضعف فلا يجوز العدول عنه ما بقي له احتمال الصحة وان كان في غاية الضعف
ويجب طرح ما عارضه من الادلة العقلية وان كان في غاية القوة ما لم يبلغ حد اليقين وانى لهم باثبات
اليقين في استحالة المعاد الجسماني او عذاب القبر او امثال ذلك وذلك لان كون الشارع صادقا مسلم
وكون هذه الظواهر صادرا منه مسلم عند بالفرض والعمل على مقتضى الظواهر هو مقتضى حكم وضع الالفاظ
ومقتضى البحث على الكافة فان قلت ان حمل اللفظ على المجاز والقرينة ايضا مقتضى الوضع وطريقة العرب والقرينة
هو ما فهماه من جهة العقل قلت ان كان ما فهمته معينا لارادة المجاز وان احتمل غيره حتى يحمل ذلك في
مقابل ارادة الحقيقة ويقدم ذلك المرجح على مرجح الوضع فهذا يؤدي الى جعل الاصول من قبيل الفروع مبنيا على
الظنون والمرجحات وان قلت لا يحتمل غيره فالكلام معك في اثبات البرهان على استحالة مقتضى
الظاهر فان قلت نعم ولكن من اين حصل لك اليقين من جهة الظواهر مع انك معترف بكونه ظاهرا فانت
ايضا على ظن من عدوله قلت ان تقاضي الظنون قد يفيد القطع مع قطع النظر عن ملاحظة العوارض والاحتمالات
المنقولة والطريقة المستمرة الحاصلة لارباب الدين بل ارباب سائر الاديان والملل وذلك كما يحصل العلم بالمراد
كما في الاعمال كالصلوة والحج وغيرهما فانها ايضا محتملة لان يراد منها اسرار ومطالب خفية غير هذه لو كانت الحق
يفعلها الناس فلعل المراد من الصلوة اظهار العبودية ومن الركوع محض الخضوع والتضعضع ومن السجود
اظهار غاية الذلة وانه خلقنا من تراب وهكذا فلما اتفقت الامة الاخبار والآيات الواردة فيها فهمين منها هذه
الاعمال عاملين عليها الى زماننا هذا حصل لنا القطع بالمراد منها وكذا اخباره ص عن سؤال القبر والحساب
والكتاب والميزان والجنة والنيران والحاصل ان ما ورد في المعاد الجسماني من الآيات والاخبار والاجماعات
بحيث لا يحتمل انكارها الا مكابر والمكابرة برهنة قلبية منتهية طريقهم الى منكري الشرائع راسا من حكماء يونان
وامثالهم فالمنصف المتأمل اذا لاحظ الطريقة واربابها المحققين لها وطرائقهم لا يشتبه عليه ان ذلك لا يوجب

غرضا وتشويشا وذلك تجاوز من ادعى شبهة في ان الارض تحرك والسماء ساكن في مقابل ما دل على حركة الافلاك
من الحس والعقل والنقل وبعد الاشباه والحق فالكلام على هؤلاء هو ما تقدم من ان ما يختارونه من هذا القسم
اصول الدين اما من باب ما يؤدي الى انكار اصل الاصول بالزامه كالنبوة مثلا او الى انكار ما يستلزم انكاره مثل انكار
ما اخبره النبي علما انه من النبي صلى الله عليه وآله ولا مع التقصير مستلزم للكفر في الدنيا والعذاب في الآخرة وبدون
التقصير مستلزم للاول لا الثاني واما الثاني فمع عدم التقصير لا كفر ولا عذاب ومع التقصير لا يستلزم الكفر
ولكنه يوجب المؤاخذة والعذاب فلا بد لمن يحكم بكفر منكر الضروري من التأمل التام فتأمل واحق فيظهر لك الامر
ولا يختلط فان المقام محل الاشتباه ومن جملة موجبات الاشتباه في هذا المقام ان قولهم انكار الضروري
كفر ليس بلفظ القرآن ولا بلفظ الحديث حتى يرجع فيه الى الفهم العرفي حيث ان كل مجتهد يظهر له ان الاصل في
ضروري الدين بمعنى انه مما لا يشتبه على احد من اهل الدين ويحصل له الظن بذلك فيجب ان يجعل بظنه ويحكم بالكفر
ولا يجب عليه التفحص عن التخصص الخاص المنكر له هل هو مما يحتمل في حقه الشبهة ام لا بل هذا اللفظ معبر عما
استفاده العقل من ان من انكر ما علم انه من الدين فهو منكر للنبي ولا يمكن فيه ان يقال بمثل ما يقال في الصورة الاولى
بل لا بد فيها من العلم بكون التخصص منكرا لما اخبر به النبي وهو لا يحصل الا بمعرفة حاله بالخصوص اذ هو ليس من الالفاظ
التي ورد بها الشرع حتى يكون فيه الظن بالمدلول كسائر موضوعات الالفاظ ولا يخفى ان لا يخفى في ذلك
واجماعهم المستفاد من كلماتهم قائل الفرق المشترك بين الامرين والاجماع على اللفظ غير معلوم بل هذا اللفظ
اسم لما في نفس الامر كما هو الحقيق فما لم يظهر كونه كذلك فالاصل عدم ترتب الحكم عليه سيما مع قولهم عليهم
ادرؤا الحدود بالشبهات وبالجملة الذي يجزم الامر بحسم الاشكال هنا بان ان ظن المجتهد بان هذا ضروري يكفي
على الامر يكفي في حكم تكفير من لا يعلم حاله بالخصوص منهم او لا بد من العلم بالانكار بالخصوص ولو من
جهة ملاحظة القرائن من ملاحظة خصوص الشخص وخصوص البلد والوقت والاصل في الحدود والمراد
الحدود بالشبهة يقتضي اعتبار العلم واستقصاء الكلام في هذه المباحث له محل آخر كما بينا ان نذكر بعضها
في بيان بعض ما اهملوه لئلا يبقى تنا قوالرع وعسى ان ينتفع بها اخواننا المؤمنين ويكون ذخرا لنا يوم الدين

**فائدة** اعلم ان ضروري الدين كما يستلزم انكاره الخروج عن الدين فضروري المذهب ايضا يستلزم انكاره
الخروج عن المذهب وهنا دقيقة لا بد ان ينبه عليها وهو ان ضروري الدين قد يختلف باعتبار المذهب فيكون
ضروري الدين بضروري المذهب كالوضوء عند الشيعة وجوب مسح الرجلين ضروريا عند النبي صلى الله عليه وآله فانكاره من
الشيعة انكار لضروري الدين بخلاف مخالفيهم فتأمل **فائدة** اختلف العلماء في ان كل مجتهد مصيب
ام لا وحكم الاجتهاد في العقليات والشرعيات في ذلك مختلف وقد مر الاشارة الى حال الاجتهاد في العقليات

وقوله

وقوله ايضا ان الجمهور من المسلمين على ان المصيب فيها واحد وادعى عليه الاجماع بعضهم وان الثاني له اجر
مخطئ اثم كما اذا اجتهد ولم يجتهد وخالف في ذلك الحاجبي حيث قال انه لا اثم على المجتهد وان اخطأ لانه لم
يقصر بالفرض وزاد عليه عبد الله بن الحسن العنبري انه مصيب ايضا فان اراد ادراك ما طابق الواقع فحق
وهو معنى قول الزوم اجتماع النقيضين في مثل قدم العالم وحدوثه وان اراد عدم الاثم فهو قول الحاجبي وان
اراد انه يكلفهم على الظن بمعنى ان المطلوب في الاصول الظن كالفروع فهو ايضا يرجع الى عدم الاثم قبل الظن ان
مراد المخالف هنا من الاصابة وعدم الخطاء انما هو اذا كان الخلاف في الاسلام مثل اليهودي والهودي
القائل بالوثنية وعدمها والا فلا يتصور تصويب اليهود والنصارى من المسلمين لقوله اذا كان الرد
من الاصابة عدم الاثم فلا يلزم ذلك لما مر من الاشارة بل لا يصح حمل القول بالاصابة بمعنى ادراك ما في نفس
الامر وقد عرفت التحقيق في المسئلة وان غير المقصر لا اثم عليه وان اخطأ الحق وان قلنا بجريان حكم الكفار عليه
اذا اخطأ الكفار الاسلام احتج الجمهور بان الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ مقصر
فيبقى في العهدة واجاب منع التكليف مطلقا ان اريد اليقين بل يكفي بل يكفي ما هو اليقين عنده بل يكفي مطلق
الجزم الذي يطمئن به النفس وكلامه قوله من كان يكتفي بالظن كالحنفي الظني ثم وفيه ان يكتفي به في غير الاسلام
ايضا بالنقل الى المؤاخذة ومراتب الاخرة وان لم يكن الاكتفاء من جهة نفي احكام الكفر لانه يلزم الظلم على الله تعالى
جعل العباد في التكليف هو ذا الخوف وعدم احتمال البطلان فساوى غير الاجتهاد المطابق للواقع وغيره والحاصل
ان الكلام ليس على كون الكافر المجتهد في دينه مع عدم تقصيره مستحقا للعذاب دون المسلم من ايضا في الزينة والاجتهاد
كما اشرنا سابقا وليكن التمام من جهة رد دعوى الاجماع من الخاصة والعامة كالنخع والشهيد الثاني وغيرهما وابن
الحاجب ومن تبعه ومن جهة ما ذكره من الوجهان على العقلي ويمكن دفع هذا الاشكال بان يقال مراده من ادعى الاجماع
انما هو على حال العلماء الفضلاء المجتهدين المطلعين على ادلة المسائل نقلا واثباتا على التفصيل لا مطلق من يجتهد
في دينه وان كان عاميا ودعوى ان المجتهد الكامل لا يخفى عليه الحق لو خلي نفسه ولم يقصر ليس بعيدا من
الصواب بل هو دعوى صحيحة في اغلب تلك المسائل ويشهد بذلك انهم يذكرون هذه المسائل مع مسئلة التصويب
والتخطئة في الفروع في بحث واحد ولكن يرد عليه ان الدليل الذي ذكروه من ان الله نصب عليه الدليل يشمل العامي
والمجتهد وكذلك ما ذكروه من وجوب النظر والاجتهاد في مسئلة وجوب النظر يشمل العامي والمجتهد فيلزم ان
يكون الناظر من العوام ايضا قائلا انه لا يمكن ان يخفى عليه الحق فهو مقصر وانت خبير بان هذا الكلام في حق
اكثر العوام وفي اكثر مسائل اصول الدين مجازفة كما ذكرنا في القانون السابق فتوسل لحصول الكفر وترتب آثاره عليه
في الدنيا فلا اثم مع عدم التقصير وقد يستدل بقوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فاليهود والنصارى

جاهد فانه يصرف الى الاسلام فاذا لم يهتد يظهر انه مقصر اخذا الداد بكلية شيا في حضار الجاهدة خاصة
مسئلة لا تبين وحملها على الجد والاجتهاد مجاز لا يصار اليه الا بدليل فالمعنى والله يعلم الذين يدعون
الخصماء من شياطين الانس والجن والوهم والخيال او الكفار المجادلين ايضا في حضار الرشد لهم الى سبيل لتفهيم
مع دفع الاعداء بايضاح الحجة والبرهان واعلاء السيف والسنان او لنعين عليهم بهدايته سبيلا الخاص الموصلة
الى مراتب من القرب لا يصل جهدهم بدون اعانتنا او لنمكنن لهم هدايتهم جميع السبل والنعين لهم السبل التي
لم يهدوا اليها مع ما جهدوا اليها فلا دلالة في الاية على ارادة المستدل وظاهر الاية ان حقنا اعم من حق الله
نفسه وحق نبيه فالجهاد في الدفاع عن مسئلة نبوة نبينا بعد ثبوته هو دفاع عن حق الله فلا يرد ان يقال الاجتهاد
في مطلق النبوة للتصادي والرد مجاهدة في الله ودفاع عن حق الله نعم انما يصح ذلك في حقهم اذا كان
دفاعهم من الكفر مطلق النبوة لا بل نبوة عيسى وموسى بنبوة محمد صلى الله عليه وآله مع ان كلمة جاهدوا ان كان يعم الاجتهاد
ايضا يلزم ان يكون المراد الدفاع عن الله ومن ينسب اليه بعد المعرفة واليقين لا حال الشك واول النظر والتوقف
مع ان على بن ابي طالب عليه السلام قال في تفسيره في معنى جاهدوا فينا صبروا وجاهدوا مع رسول الله صلى الله عليه وآله سبلنا
اي كتبه لشبهتهم مع ان دعوى ذلك في جميع مسائل الاصول مثل التوحيد وعينية الصفات والقدم والحدوث
وغيرها في غاية البعد مع ان الكلام يجري في مسئلة جواز الخطا بالظن في الاصول وعدمه ووجوب النظر وعدمه
فان العلماء قد اختلفوا فيه ولا بد للمكلف في حين المسئلة من الاعتقاد باحد الطرفين فان قلنا ان المجتهدين
المخالفين غير كلاهما مصيب يلزم اجتماع النقيضين وان قلنا احدهما مخطئ لم يأثم لان الله تعالى قال والذين جاهدوا
سبلنا فمن لم يصب لم يجاهد مقصرا فلا بد ان يقول جمهور علمائنا ان المحقق الطوسي والمحقق الاردبيلي ومن
تبعهما اثمون مقصرون اولا العكس ودون وهذا البحث في الفروع وعدم انطباق الاية عليه اظهر من ان يخفى
والقول بان السبيل هنا هو ما يستقل عليه ظ مع انه يمكن جريانه فيها ايضا على غير كما اشرنا سابقا في غاية البعد وسيجيء
الكلام في الفروع واحتج الجمهور ايضا باجماع المسلمين على قتال الكفار وعلى انهم من اهل النار وانهم كانوا
يدعونهم بذلك الى النجاة ولا يفرقون بين معاند ومجتهد وطالب عنادا والجواب عن ذلك بيظهر مما مر اذ
الجهاد مع الكفار وما فيهم من الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا وهو لا يستلزم تعذيب الغير المقصر منهم في الاخرة
واما الاجماع على انهم من اهل النار فمنع الاجماع في غير المقصر من الفرق الظلم عليه فالى واما ظواهر الايات
والاخبار الدالة على ذلك فالمتبادر منها المعاندون والمقصرون بل هو الظاهر من الكفر كما اشرنا ويؤيد ذلك
قوله امير المؤمنين عليه السلام في الخطبة الثانية ليوم الجمعة المروية في الفقيه انهم عذب كفرة اهل الكتاب الذين يصدون
عن سبيلك ويجحدون اياتك ويكذبون رسلك واما تحيير الجاحظ فقوله من انه غير مقصر وقد ليس اليها

بان تكليفهم



بان تكليفهم بتحصيل اجتهادهم تكليف بالايطاق فان المقدور انما هو النظر وترتيب المقدمتين واما الاعتقاد فليس
لهم اختيار ترى لا يكون التكليف بخلافه وهذا الاستدلال ضعيف فان التكليف بالايطاق اذا نشأ من سوء الاختيار
الحاصل ايضا بالتقصير على فرض التقصير لم يثبت استحقاق العقاب بالتكليف العقلي لا اصلا واما الفرقة
من العقاب العقلي كتجلي الظلم والعدوان ووجوب رد الوديعة واداء الدين واستحباب التفضل والاحسان
الذي يستقل به العقل فقالوا ان المصيب فيها ايضا واحد وان المخالف فيها اثم كاصرح به الشيخ في العدة وهذا
حق المجتهدين ليس ببعيد كما ذكرنا بل ذلك مما لا يخفى الا على المستضعفين من جهة العقل او المعاندين المقصرين
ممن ينكر الحسن والقبح العقليين او يسلمهما ويعاند في حضور مسئلة من تلك المسائل من جهة داع وغرض
والكلام في اصل مسئلة الحسن والقبح مثل ما نحن فيه ولو فرض عدم التقصير فالكلام فيه كما مر فالكلام في امثال
ذلك مع الجمهور في ان امثال ذلك هل هو مما يمكن ان يختلف على احد الامرين لا واما بعد امكان الاختلاف فلا معنى لحكم
بتعذيب من اخطئ بعد بلا تقصير والكلام في الامكان وعدم الامكان هو ما مر من انه لا يعد معنى ذلك في حق
المجتهدين الكاملين لا مطلقا والكلام في ذلك نظير الكلام في تكفير منكر الضروري ويقع الاشكال في تعيين من
يستحق التكفير وانه فيهم من لا يستحق وان الاصل ان المكلف معذور وان الاصل عدم التكفير والتعذيب حتى يعلم
ذلك فراجع وتامل واما الفروعيات الشرعيات كالعبادات البدنية والمعاملات فقالوا ان كان عليها دليل قاطع
فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطئ غير معذور والظاهر انه لا يمكن ان يكون على المسئلة دليل قاطع بحيث لو تفحص
المجتهد لوجده حتما ضرورة الوصول اليه كاشف عن تقصيره وهو كذلك لو كان كذلك وبخلاف ذلك ايضا يجب
اتهام المجتهدين اذ قد حكم احد المجتهدين بان دليل هذه المسئلة قطعي وحكم الاخر خلافه وربما يجيء الكلام فيه في نظير
ما ذكر من الخلاف الضروري واما فيما لم يكن عليه دليل قطعي مثل سائر المسائل الاجتهادية فبعد استفراغ التفحص وسعه في
الاجتهاد فلا اثم وان اخطأ بلا خلاف الا من بعض العامة ولكنهم اختلفوا في المخطئة والمصوبة فقيل الاحكام معينة
لله تعالى فيها بل الحكم تابع لظن المجتهد فظن كل مجتهد فيها حكم الله في حقه وحق مقلده وكل مجتهد مصيب حكم
الله غير اثم وقيل ان لله تعالى في كل مسئلة حكما واحدا معينا والمصيب واحد ومن اخطأه فهو معذور ولا اثم
عليه وهذا هو مختار اصحابنا على ما نسب اليهم العلامة في النهاية والشهيد الثاني في التمهيد وغيرهما ولكن الشيخ
قال في العدة والذي اذهب اليه وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين المتقدمين والمتاخرين وهو الذي اختاره المرتضى
رحمه الله وعليه كان يذهب شيخنا ابو عبد الله رحمه الله ان الحق في واحد وان عليه دليلا من خالفه كان مخطئا فاسقا
ولكن يكون تاويل كلام الشيخ ما يوجد الى ما ذكره سائر الاصحاب كما يظهر من ملاحظة ما يجيء هذا الكلام لا نطيل بذكرها
وحاصله ان ذلك اذا كان اجتهادهم بالقياس والراي ثم اختلفوا في المخطئة من العامة اختلفوا فقال بعضهم ان

الله لم ينصب دليلا على ذلك الحكم المعين وهو بمنزلة الزنين فمن عثر عليه من باب الاتفاق فله اجران ومن لم
يصبه اجر واحد على اجتهاده وقال بعضهم انه نصب عليه دليلا فقيل انه قطعي وقيل انه ظني والقائلون بانه
قطعي اختلفوا فمنهم من ذهب الى انه على عدم الاثم وذهب بشر المريسي الى كون المخطي اثما والقائلون بانه ظني اختلفوا
فقيل انه لم يكلف ما اصابته ذلك الدليل لخفائه وغموضه فالمخطي معذور وقيل انه مامور بالطلب ولكن ان اخطأ
وغلب على ظنه شيء اخر انقلب التكليف وسقط عنه الاثم وذكروا كلاما من الطرفين ادلة اكثرها تطويل بلا طائل
والحق ما ذهب اليه اصحابنا ونذكر من الادلة عليه ما هو اقرب الى الصواب وهي اصالة عدم التعبد والاجماع
المستفيض من اصحابنا وشيوع تخطئة السلف بعضهم بعضا من غير نكير والقول بان مرادهم خطأ من لا اجتهاد
له تعسف ولانهم لم يكونوا اهلا للاجتهاد خلاف الظاهر والآيات الواردة على ثبوت حكم خاص لكل نبي في نفس الامر
مثل قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك الآيات الثلث وما فرطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين فان حكم النبي قبل الاجتهاد مما يحتاج اليه فلا بد من بيانه في الكتاب والسنة وما ورد عن النبي
انه قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد قال بعض الاصحاب وهذا وان كان خبر
احاد الا ان الامة تلقته بالقبول ولم يخل له راد او لاعتبار الدائر على ان الله في كل يوم ولحظة يحاسق حاسق ارض
الخرش ولا يعد تواتره وخصوص قول امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة في ذم اختلاف العلماء في الفتيا
فالقاضي يرد على الاخر حكم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برايه ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها
بخلاف قوله ثم يجتمع القضاة بذلك عند الامام الذي استقضاهم فيصوب اراءهم جميعا وان الههم واحد ونبيهم
واحد وكتابهم واحد افامرهم الله سبحانه بالاختلاف فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه ام انزل الله دينا
ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا تاما فقصر
الرسول صلى الله عليه وآله عن تبليغه واداءه والله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء الى غير ما ذكرناه
ثم ان وجه الجمع بين ما ذكروه وما نستعمله في امثال هذا الزمان هو ان كلامه عليه السلام على الحاكمين بالقياس والاراء
لا بالكتاب والسنة ولعل هذا يفهم من كلام الشيخ في العدة ويقيد به ما نقله من المذهب عن مشايخ الامامية
اوان مراده ثم انه لا يجوز التقرير في حكم الله الواقعي وان امكن على الظاهر بالنسبة الى المعذورين في زمان
الحيرة والاضطراب او بسبب الغفلة في فهم السنة والكتاب في زمان الحضور ايضا فان المجتهدين المختلفين
بسبب تفاوت الافهام يسند كل منهم الحكم الى الله ورسوله لا الى الراي والقياس وان الخطاء في ذلك معذور
وقد ذكرنا في مباحث اخبار الاحاد والكلام على حجية ظن المجتهد بعض ما يوضح المقام فراجع ولا يخفى ثم قد
يستدل على التخطئة بلزوم بطلان التصويب من صحة لان القائلين بالخطأ يغلطون التصويب وعلى التقدير

فمن



فعلى الاجتهاد صحيح فيكون التصويب باطلا وهو توجه لان الكلام في الفروع والتصويب من اصول الفقه او
الكلام وقد مر من نظره في الجزء وغيره ثم ان الشهيد الثاني ره ذكر في التمهيد لمسئلة فروعا وشبهه في بعضها
بغيره مثل الحق اليها في ره منها ان المجتهد في القبلة اذا ظهر خطاؤه هل يجب عليه القضاء ام لا والمنصور عندنا
وجوب الاعادة ان علم في الوقت لا بعده مطلقا ولنا قولا اخر ان المستدبر يعيد مطلقا وهذا كله مبني على
ان المجتهد قد لا يكون مصيبا ومنها لو صلى خلف من لا يرى وجوب البسملة او التسليم او نحو ذلك ولم يفعلاه
فعله على وجه الاستحباب حيث يعتبر الوجه فوجهان الاقتداء به فوكلان مرتبان ويبقى على القول بالتخطئة عدم
الجواز ومنها انفاذ المجتهد حكم مجتهد اخر في الفرع في ماضي الحكم وفي جوازه ايضا وجهان مرتبان اقول وعندي
في هذه التفريعات تامل فان القضاء والاعادة انما يثبتان بفرض جديد كما حققناه في محله وسقوطهما لا يدل
على كون ما وقع على خلاف الحق صوابا بل قد يكون لعدم دليل اخر اجزاء الوقت الاول او لامر اخر ما كان حكما لله الظاهري
في حقهم فلا الاعادة تدل على التخطئة ولا عدمها على التصويب اذ لا منافاة لكون الخطاء في القبلة موجبا للقضاء
مع كون الصلوة مع الخطأ فيها صوابا واستلزام القول بالتصويب لجواز الاقتداء بمن يجتهد بالراي ثم فان الواجب
على المأموم ان يقتدي بصلوة صحيحة عنده لا صحيحة عند غيره ويلزم على هذا ان يجوز لمن يرى وجوب فروض الاذان
الاربعة في الاذان اكل الزبيب الذي قطع حلقومها فقط من يرى حليتها بذلك ويجوز المجتهد المقلد مجتهدا اخر خالفه
تقليده عن مالبس معناه انفاذ الحكم الخاص المخالف لرايه وجواز انفاذ الحكم الخاص المخالف لرايه ثم والكلام في
امضاء القضاء السابق غير ما نحن فيه وهو لا يستلزم ان يكون ذلك من باب التصويب ولعل ما ذكره
صاحب المعالم في اخر البحث وكيف كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم الاثم كثير طائل **تاسعها**
يتوقف تحقق الاجتهاد وكمال على امور اما يتوقف عليه تحققه فهو امور **الاول** **الثاني** العلم باللغة
والصرف والنحو فان الكتاب والحديث عربيان وتعرف اصل مفردات الكلام من علم اللغة وتصاريفها الموجبة
لتغير معانيها بالمعنى والاستقبال والامر والنهي وغيرها من الصرف ومعانيها التركيبية الحاصلة من تركيب
العوامل اللفظية والمعنوية مع المعلومات من علم النحو والعلم بالمذكورات اما بسبب كون المجتهد صاحب اللغة كمن
كالمستمعين للخطابات المتعارفين مع النبي والائمة عليهم السلام من اهل اللسان او بسبب التعلم من افواه الرجال و
ممارسة كلامهم عليهم السلام بحيث يحصل له الاطلاع او بالرجوع الى الكتب المؤلفة فيها فلا وجه لما يقال ان العربي الفج
لا يحتاج الى علم الصرف والنحو واللغة اذ يمكن تحصيل معرفة مواد النبي ثم ولا غرو بقبح كلامهم ومزاولتها اذ
المراد من العربي يتوقف الاجتهاد على تلك العلوم هو معرفة مسائلها التي يتوقف الفهم عليها اما في نحو حصل مع
ان كثيرا من العلماء المتبحرين الماهرين من العرب ايضا ربما يحتاجون الى مراجعة الكتب التي فيها الى في هذه

العلوم فضلا عن غيره خصوصا في بعض الالفاظ **الرابع** علم الكلام لان المجتهد قد يحتاج الى كيفية التكليف وهو
مبسوط بالبحث في معرفة نفس التكليف والمكلف فيجب معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث
العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك
بالدليل ولو اجمالا والتحقيق ان العلم بالمعارف الخمسة والبرهان عليها لا دخل له في حقيقة الفقه نعم هو شرط لحصول
الجعل بفقهه وتقليده فاذا فرض ان كافرا خاليا استفرغ وسعه في الادلة على ما هي عليه واستقر رأيه على شيء
على فرض صحة هذا الدين ثم آمن وتاب وقطع بانه لم يقصر في استقرائه وسعه شيئا فهو يعمل بما فهمه ولا ريب
ان محض التربة والايمان لا يجعل ما فهمه فقها بل كان ما فهمه فقها وكان استفراغ وسعه على فرض صحة المباني
وهذا هو التحقيق في رد الاحتياج الى العلم بالمعارف الخمسة لا ان ذلك لا يختص بالمجتهد بل هو مشترك بينه
وبين المكلفين كما ذكره الشهيد الثاني رقم في كتاب القضاء من شرح اللمعة وغيره نعم يمكن ان يقال ان معرفة
ان الحكيم لا يفعل القبيح ولا يكلف بما لا يطاق يتوقف عليه معرفة الفقه وهو مبين في علم الكلام ووجه
توقف الفقه عليه ان الخطاب بالظاهر وارادة خلافه من دون البيان قبيح فيجوز الحمل بالظواهر ويترتب
عليه المسئلة الفقهية فاذا قلنا ان تاخير البيان عن وقت الحاجة قبيح فيترتب عليه ان المسئلة الفقهية هو ما
اقتضاه ظاهر اللفظ فامثال ذلك هو الموقوف عليه من علم الكلام **الخامس** معرفة المنطق لان استنباط
المسائل من الادلة يحتاج الى الاستدلال وهو لا يتم الا بالمنطق وكون الاستدلال بالشكل الاول او الاقتراني
الاستثنائي بل بسائر تحصيل الشاج من القضايا غير بديهي طبيعي لا ينافي الاحتياج اليه فيما عرض له من
الاعوجاج والغفلة بسبب الشبهات كما انه قد يحتاج الطبع الموزون الى استعمال العروض لنفسه او لدفع
غيره عن الغلط واشتباه وذلك غير خفي على من زاول الاستدلال في العلوم وما يقال من ان المنطق لو كان
عاصما عن الخطا لما اخطأ المنطقي في الاستدلال ضعيف اذ الانسان جاز الخطاء في كل مرحلة الا من عصمه الله
ولكنه محفوظ عن مجمل الخطاء في الاغلب **السادس** معرفة اصول الفقه وهو اهم العلوم للمجتهد ولا يكاد يمكن
تحصيل الفقه الا به ولا بد ان يكون على سبيل الاجتهاد لكثرة الخلافات فيه بل وكثير الكلام في خلافيات الفقه
والنحو والصرف ايضا مما يتفاوت به الاحكام كالاجتهاد في معنى الصعيد والاب والاخت وعموم ذلك ويكفي
في الاصول المنطقي فيما لم يكن فيه تحصيل العلم وما قيل ان مسائل الاصول مما لا بد فيه من العلم مطلقا فلا تحقيق
فيه وقد اشرنا اليه سابقا ووجه توقف الاجتهاد والفقه عليه من وجوه **الاول** ان من ادلة الفقه الكتاب
والسنة وكلاهما ورد قبل الف سنة او زيد ولا يعلم اتحاد عرف الشارع وعرفنا بل يعلم مخالفته في كثير
ونشك في كثير نعم يحصل العلم بالاتحاد في بعضها فلا كلام لنا فيما عرف مراد الشارع او اصطلاحه صرحا ما فيه لم يعلم

المراد



المراد والاصطلاح ونعلم التغيير لكن لا نعلم عرفه بخصوصه او نشك في التغيير فنحتاج الى معرفة اذ لمكانه كان
على نحو عرفه وعرف الاصطلاح به وقد عرفت ان التحقيق ان الخطاب مخصوص بالحاضرين وشركائهم
في التكليف لا تستلزم كونا لمخاطبين فنحتاج في ذلك الى تحصيل مراد الشارع او عرف زمانه تارة فثبت
الثاني واما الاول فيثبت الحقيقة في عرفنا وفي اللغة ثم يضم اليه اصالة عدم النقل والتعدد فيثبت عرف الشارع
واخرى نتمسك باستقراء كلام الشارع وتتبع موارد استعماله فيحكم بثبوت الحقيقة الجديدة في كلامه ومن
ذلك يحتاج الى رسم مباحث من اصول الفقه مثل المباحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي والمشترك والعموم
والخصوص ونحوها مما يتعلق بفهم معاني الالفاظ ومن جملة ذلك مباحث المفاهيم ايضا على رأي وهو الاشكال
على الفهم العرفي لا على ما استدل به من عدم الفقه في كلام الحكيم لو لم يكن فائدة البحث بان انتفاء الحكم عند
انتفاء القيد وايضا ثبت بالاجماع والاخبار ان فيها خاصا وعاما ومطلقا ومقيدا وناسخا ومنسوخا ومحكما
ومتشابها وظاهرا لكن الاخبار باسرها لا تزيد على ملاحظة المذكورات وذلك يقتضي معرفة المذكورات وما
يتفرع عليها وايضا يعلم بالعيان وقوع التعارض في الاخبار بين الاخبار والكتاب ومع ذلك يعلم بقاء التكليف
ويعلم عدم الناسخ من الحل بما ظهر من معرفة العلاج وكيفية العمل وذلك يتوقف على معرفة مباحث الترجيح
وكيفية العلاج وما يتفرع عليها وايضا لما كان استنباط الاحكام من ادلة الاخبار لات الكثيرة والاختلافات العظيمة
الحاصلة في النقد والاحتياج الى التمييز بين الحق والباطل وما هو على وجه التقية وغيرها والترجيح بين الادلة
المتعارضة مضافا مضافا الى المباني الصعبة في شرائط الفهم وتحصيل معرفة معانيها ليس شأن الا مجتهد بل لا
يتمكن منه الا الاوحدي في كل زمان فلا بد ان يكون تحقيق من ليس له هذه المرتبة الا على من له هذه المرتبة وذلك
يحتاج الى معرفة مباحث الاجتهاد والتقليد وان المجتهد من هو والاجتهاد كيف هو وشرائطه ما هي وهل يشترط
كونه حيا وعادلا واماميا ام لا وهل يشترط تكرر النظر في الوقائع ام لا وهل يجب المشافهة او يكفي مع الواسطة
ولا بد ان يكون الواسطة عدلا وهل يكفي في معرفة المجتهد الظن او يجب العلم وكيف يكون معرفته للمباني وغير
ذلك وكل ذلك يعلم من علم الاصول **والثاني** ان من جملة الادلة الاستصحاب والاجماع فلا بد من معرفتهما
ومعرفة اقسامهما ومعرفة الحجة منهما من غيرها وحال التعارض الواقع بين الاستصحابين ومعرفة حال كل من
اقسامهما وكل ذلك في كتب الاصول **والثالث** ان من جملة الادلة العقل ولا بد من معرفة ان الحكم من احكامه
حجة حيث هي مما يستقل به او غيره **والرابع** انه اذا لم يوجد دليل في مسئلة بالخصوص ولم يستقل بحكمها العقل
فهل الحكم فيه البراءة والاباحة او الحرمة او التوقف وغير ذلك وكل ذلك يتكفل ببيانه علم الاصول **الخامس**
انه اذا اقتضى عموم الكتاب او السنة شيئا واقتضى العقل او عدم الخلاف وانفق اجماع العامة في فرد كالصلوة

في الدار الغصبية حكم ما اذا هل يجوز كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهتين ام لا وهل ما لو امر الشارع
بشيء مضيقا وفعل المكلف في هذا الحين ما هو ضده فهل يحكم بجريان العمل وبطلانه ان كان عبادة ام لا
وهل ما لو امر الشارع بشيء فاطلق وان كان يحكم بان فعل مقدماته مما لا بد منه في تحققه لكن الشارع هل اراد
بذلك الخطاب فعل هذه المقدمات ايضا بان يكون هنا واجبات شرعيات متعددة ام الواجب انما هو الذي
ورد الخطاب به ولا يتعلق به الوجوب الشرعي مقدماته ونحو ذلك ولا ريب ان هذه كلها من المسائل الفقهية
ولا بد لها من ماخذ فلا بد من تحقيق الكلام في اجتماع الامر والنهي وفي ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن
ضده الخاص ام لا ويقتضي وجوب مقدمته ام لا والمتكفل بكل ذلك هو علم الاصول وان رد الاخباريون
على الاحتياج الى هذا العلم شكوكا واهية لا يخفى ردها على من له ادنى تامل ولكنا نذكرها ويجب منها للذا
يتوهم من لم يطلع عليها ان لها حقيقة ولا يجب انها كلام تحقيقي فنقول ان علم الاصول قد حدث
تدوينه بعد عصر الائمة وانا نقطع ان من مائة وما على اخبارنا لم يكونوا عالمين بها وكما نوا يتدينون بدين
ائمتهم ويعملون باخبارهم ومع ذلك فربما هم المتهم على ذلك واستمر ذلك الى زمان ابن ابي عقيل وابن الجنيد
ثم حدث بينهم تدوين علم الاصول والجواب عنه اما اولا فان ما ذكره من عدم علم القدماء بهذا العلم مجرد
دعوى وعدم اطلاع المعترض لا يدل على العدم وعدم تدوين العلم لا يدل على عدم وجوده واما ثانيا فلك
ان تفرع سعدك ما روي ان امير المؤمنين عم امر ابا الاسود الدؤلي بتدوين علم النحو وتاسيسه فهل يحسن منك
ان تقول ان قبل ذلك لم يكن مسائل النحو ثابتة في نفس الامر فانا نحن فيه ايضا كذلك بل يقول يحصل لمن تتبع الاخبار
العلم بوجود هذا العلم في الصدر الاول فان حكم تعارض الادلة والاتفاق خبر والقياس والاستصحاب والعام
والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه وجواز الرواية بالمعنى والاثناء والتقليد
وغير ذلك يستفاد من الاخبار ووجود هذا في الجملة وفي كثير من المباحث لم يكونوا محتاجين اليها لعدم تغير
العرف حتى كمعرفة مباحث الحقيقة الشرعية والاعلام والنواهي وامثال ذلك وعدم احتياجهم الى معرفة عدة
المسائل لا يستلزم عدم احتياجنا كما لا يخفى على ذي مسكة مع ان في الاخبار اشارة الى كثير منها ايضا مثل ما
ورد في الروايات ان الراوي سئل الامام عم ان الله تعالى قال فلا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة وهل يقال
افعلوا فاوجب الوجوب وقرره الامام عم على معتقده مع انه كان من اهل اللسان ايضا واجاب عم من باب التقية
انه تعم قال في حق الصفا والمروة ايضا فلا مناص عليه ان يطوف بهما مع وجوب بعض ان الوجوب مستفاد
من دليل اخر ومثل ما ورد في عدم الشرط في حكاية قول ابرهيم على نبينا وآله وعلى السلام بل فعله كبيرهم هذا
فاسئلوهم ان كانوا ينطقون ان الامام عم قال ما كذب ابرهيم قط انه قال بل فعله كبيرهم ان كانوا ينطقون وكذلك

في بعض



في بعض الاخبار دلالة على ان الامر بالقول على القوم الاول كناية تحاجة ابن الزبعرى مع رسول الله عم معروف واما مثل
مسئلة جواز الفعل بالواجب الواحد وعدمه وجواز العمل بظاهر الكتاب وعدمه وايضا يظهر من الاخبار بالادلة في جماعة من
قدماء اصحابنا الاجماع الامامية على حجية العمل به بل ادعى بعضهم استحالته عقلا وليس معنى الاجماع الا اتفاق الامامية
الكاشف عن راي رايسهم وكذلك النزاع في ان الامر بالشيء هل يجتمعان ام لا لا ثمرة له من المحدثات بل لا ثمرة
بين القدماء ويظهر من كلام الفضل بن شاذان على ما نقله الكليني في الكافي في كتاب العلل في ان طريقة الامامية
كانت القول بالاجتهاد وهجر الصلوة في الدار الغصبية كما اشار اليه العلامة المجلسي ره ايضا في البحار وكذلك كل مسئلة
ادعى اجماع الامامية عليه مثل مسئلة دلالة الامر على الوجوب او الفور ونحو ذلك يكشف عن وجود القول به بين
المسائل عند القدماء وايضا لا يحسن لعاقل اذا دار الامر بين النفي والاثبات وتردد مذهب القدماء بين امرين
ان يقول لم يكونوا قائلين باصل الحل بين حلالا اذ اقتنا لذهل كان اصحاب الائمة قائلين بدلالة الامر على الوجوب
ام لا فان قلت لم يكونوا قائلين بشيء منهما فهذا مخالط للعلم وان قلت كانوا قائلين بدلالة على الوجوب
فهو مسئلة اصولية وان قلت كانوا قائلين بعدم الدلالة فهو ايضا مسئلة اصولية اذ الاصوليون مختلفون
في المسائل وقال بكل من الطرفين قائل مع ان ما بلغنا من الاخبار ليس الا قليل جدا ونحن اصحابنا واهله كان فيما لم
يبلغنا ما يدل عليه ما ذهب اليه الحوادث كما في الاخبار بسبب انهم لم يعتنوا بالسبب كالرضوي مع ان الحكمة
قد كان يقتضي لفناء العلوم تدوينها كما هو الواجب والدين في الفرع واذا لم يجر عادة الله بالامكان تعليم العلوم
الغير الشائعة دفعة وكذلك تعليم الفقه بتفاوت اصول الادلة بل الاشخاص في زمانين فمتى اقتضت المصلحة
يظهرون ما لم يظهروه في الاول فقد يقتضي المصلحة في بعض الوقت ذكروه ان يكتموه او لا ثم يفصلوه
وقد يقتضي الاجمال وحوالة التفصيل على اجتهادهم لامكان تحصيل من الاجمال بل هذا هو الطريقة في اصول الدين
ايضا فان النبي عم كان يكتفي من الاعرابي باظهار الشهادتين مع ان الاسلام امور كثيرة منها اجمالها الشهادة
بالتوحيد لا يتم الا بتنزيه الله تعم عن الشريك والنظير والجسمية والمكان وما يستلزمه وكونه مستجمعا للصفات
الكمالية بحيث لا يلزم منه المركب والاحتياج وحلول الاعراض فيه وغير ذلك وعدم صدور القبيح والعبث منه
وغير ذلك وكذلك الشهادة بالرسول يتضمن امورا كثيرة من صفات النبي ومعصومته وصدقه وحقيته وما جاء
واخبر به وما قد يوصي به بعد من امر الخلافة وغيره ولا ريب ان هذه كلها لا يحصل لكل من المكلفين ولكن
الاول فلا مانع من اقتضاء المصلحة تاخير الاظهار للضرر الاول في كثير من المسائل لانهم كانوا في غم ما يحتاجون
اليه مستغنين عن التعلم وفيما لا يحتاجون اليه لم يقتض المصلحة تفصيله ثم ان نزايد مسائل الاصول في الكتب
المدونة بعد اثبات صحة حقيته جملة وثبوت اشارة المعصومين اليها جملة ليس بدع فيما جرى به عادة الله

في بعض ورد عن قد يقتضي

في سائر العلوم حيث يتزايد يوما فيوما بحسب تفنن المدققين وسنوح العوارض بسبب اختلاف الاحوال
واكثرها وضوحا في هذا المعنى هو مسائل الفقه اذ الاحكام المتلقاة من الشارع المنزلة في اذهاننا حاوية للاحاديث
والسنتهم ومحاورتهم اقل قليل مما فرع عليها الفقهاء وقرروه في كتبهم فقد ترى كثيرا من فنون الفقه ليس
فيه الا قليل من الاخبار مع وفور مسائلها المتفرعة عليها بعد تدقيق النظر فقد ترى كتاب الاقرار من ابواب
الفقه مشتملا على مسائل كثيرة والاصل فيها هو قوله تعالى اقراركم العقلاء على انفسهم جائز وكتاب القسمة لك ان تفرع
مسائلها على حديث لا ضرر ولا ضرار وكذلك كتاب القضاء اكثر مسائله ينشعب من قولهم عليه السلام البينة على
المدعي واليمين على من انكر وهكذا فلا غرو ان يتفرع على استحالة التصحيح على الله استماع الامر والنهي
على القول به وكذلك وجوب المقدمة على القول به بناء على الدليل المشهور من لزوم تكليف ما لا يطاق او خروج
الواجب عن وجوبه لولاه وكذا نصوص ما ينشعب من هذه الفروع المذكورة في كتب الاصول والحاصل انا نقول
مثلا ان من فعل الصلوة في الدار الغصبية يحتاج الى معرفة ان صلوته صحيحة ام باطلة وعمومات الامر بالصلوة
تقتضي الصحة وعمومات النهي عن الغصب تقتضي التحريم فعلى القول بامتناع اجتماع الامر والنهي مقتضى
الصحة تعارض بين مقتضى الدليلين فمن لم يكن اساسه على احد الطريقين لا يكون له معرفة الحكم الشرعي و
هكذا من وجب عليه اداء الدين مع المطالبة وضيق الوقت وصلى في سعة الوقت فهل يصح صلوته ام لا فمن لم
يحقق ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا وهل النهي يقتضي الفساد ام لا لا يكون له معرفة الحكم
وهكذا واعترض بعضهم بان الاصل ان المسئلة اما ان يكون الاحتياط فيها من حيث العمل والتوقف من جهة الاشتباه كما
في الدار المغصوبة مثلا حيث لا يمكن المكلف من الصلوة في غيرها من غير مضرة وحرج فلا يصلي فيها ويقول المستند
لا نعمل لان الاخذ بالاحتياط مندوب اليه والحكم غير منصوص عليه فاعمل بالاحتياط ولا يضر ما دام بان الجهل بالحكم
اذا لا يكون كالفعل الدائر بين الوجوب والحرمة عند من رجح دليل احد جزئي من الاحكام الثلاثة الباقية وفصل النص الوارد
بدل على احد هذه الخ بقول العمومات المطلقة على بقوله تعالى كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او بقوله كل شيء فيه
حلال وحرام فهو لك حلال هذا اذا لم يكن عبادة او كان وجاز فعله لا من حيث هو كذلك او يتركه عملا بالقول
وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات او بقوله تعالى التوقف عند الشبهة خير من الاقتحام في
الهلكة وترك مثل هذا الفعل وقوف كما ان عدم الاقتداء وقوف وبالجملة نحن بركات انفاسهم لا نحتاج الى التعويل على
الظنية الماضي اقول لا يخفى ما في هذا الكلام من عدم الارتباط بالماضي وتهافته فان الصلوة في الدار
الغصبية مما لا اشكال في صحته حتى يحتاج الى الاحتياط بل جزمنا اجماعيا انما الكلام في الصحة والبطلان وما ذكره من
الاحتياط لا مدخلية له فيما نحن فيه فالكلام حينئذ انما هو في وجوب الاعادة او القضاء والحكم بالبطلان فيكون الاحتياط

في القضاء



في القضاء او الاعادة مثلا فنقول ح اذا كان الاحتياط مندوبا فالمكلف ان يتركه ولا اعتراض عليه ولا تكليف
مع الجهل الزعم التكليف بالخ فان قلت بعد ثبوت التحريم فلا مانع من هذا التكليف لان المكلف حينئذ يتصور سببا
لم قلت ما تقول اذا تاب ورجع واراد التخلص والفرار السلم من جواز ما ذكرت انما هو قبل التوبة فلا بد اما من
القول بوجوب الاحتياط او الرجوع الى البراءة الاصلية او الى المسئلة الاصولية الاولى مع انه ضعيف كما حققنا لا
نقول به والثاني رجوع الى ان الهدى لا يدل على الفساد لبثبت كونه مما لا نص فيه ليجوز فيه الاصل وهو اختيار المص
في المسئلة الاصولية ثم ان الرجوع الى كل واحد من اصل البراءة او الاحتياط او التحريم مستفاد من اخبار الاحاد
ومن اين جواز العمل بخبر الواحد ليس جواز العمل بخبر الواحد ايضا مسئلة اصولية فمن جوز ذلك العمل به فان قلت
ثبت بالاجماع قلت بل الاجماع مدرك على خلاف من قال به الاصحاب وقد حققنا في محله الدليل عليه لا كونه خطأ
اجتهاد باسلنا لكن من اين ترجح احد هذه الاصول والجمع وعلاج التعارض ايضا من المسائل الاصولية المبنية على
الظنون ثم ان قلت بالتخيير بين مقتضيات تلك الاخبار اي الاحتياط والبراءة الاصلية والتوقف قلت من اين
ثبت لك جواز التخيير فان راجعت الى الاصل او جواز الواحد فيرجع الجزء ومرجع ان تلك الاخبار المذكورة لا تدل
الا على الاستحباب ثم من الجواب ان حل الفاضل في جواز اجتماع الامر والنهي في جملة ثم ذكر مثل هذا الكلام
في هذا المقام وايضا نقول اصل البراءة والاحتياط والتوقف ايضا من المسائل الاصولية وان جعلت الخاص الذي
ان هذه مستفادة من الادلة الظنية وما ذكره الاصوليون في عدم جواز اجتماع الامر والنهي او جوازه ودلالة
الامر بالشيء على بطلان ضده وغيرها من القواعد الظنية كما يظهر من اخر كلامك فنقول لو لا من اين ثبت
القطع في تلك المسائل مع كون اخبارها ظنية وكذا علاج تعارضها وثانيا ان كل واحد من الطرفين يدعي القطع
في المسئلة الاصولية مثلا المعتزلة واكثر الامامية يقولون باستحالة اجتماع الامر والنهي لاستلزام التكليف بالمحال
او التكليف المحال ويدعون القطع ومخالفوهم ايضا يدعون القطع بعدم الاستحالة وقد حققنا في المباحث السابقة
ان المكلف به هو القطع انما حصل في نفس المكلف اذا لم يقصر وان لم يطابق الواقع مع انك تعترف بان العقل
يستقل بالحكم في بعض الاشياء كحسن الصدق النافع والاحسان وقبح الكذب الضار والعدوان وكذا الشيء
مما يستقل به العقل ايضا من المسائل الاجتهادية فنحن نحكم بعضهم بكون حكم شيء والاخر بخلافه ولا ريب ان كل
واحد مكلف بما يعتقده وقد مر في الكلام على الاجتهاد في اصول الدين ما يرشدك الى ما ذكرنا فتنبه فاذن ظهر
وما استفدنا من اخبار الاحتياط ان المتوقف قطعا من اي جهة وما وجهه مع انا قد حققنا ان الاصل عن
العمل بالظن وان لم نجد مما لا مناص عن العمل به وبينا ذلك في مباحث اخبار الاحاد بالاعتبار عليه
وسنبينه ايضا فيما بعد ان شاء الله ثم ان البديهة حاكمة بوجوب العمل باوامر الشرع ونواهيه وعن

مقتضيات

على العلوم العربية فهو من يفهم الاوامر والنواهي فالحكم عليه بوجوب التقليد المنوط به تجرد جهل بمسائل الاصول عما لا
دليل عليه بل الامر في التقليد وليس مطلوبه التقليد كالاستدلال بخصوص حكم عليه في ناحية ويعمل الباب انه متى اجتهد فقه
بان الملك امرك بكذا او نهاك عن كذا فعليك بالطاعة والعمل بالامر والنهي وهذا لا يتوقف على تعارض الاخبار
فهو بترك العمل بما سمع من الاوامر والنواهي من الثقات معللا بجهله بمسائل الاصول والمنطق فان اختلافه
المدرج مما لا ريب فيه اقول دعوى بلاغة وجوب العمل بالاوامر والنواهي على اساس عدم تجويزهم العمل
بظواهر الكتاب والنزاع العظيم بين العمل على حجية اخبار الاحاد ودعوى جماعة من الفحول الاجماع على عدم
الجواز مريب وما ذكره انما يتم لو ثبت كون ما ورد في الاخبار امرا من الشارع لا غيره ومتوجها الينا لا الحاضرين وغايته
ما يمكن دعوى الظن بكونه امرا من الشارع ويستلزم ضعف ما يدعونه من قطعية اخبارنا مما لا مزيد عليه مع ان من يجوز
انما يفهم من هذه الاخبار ما هو موافق لغرضه واصطلاحه لا ما يفهمه المخاطبون بتلك الخطابات وانما الكل هو ما اراد الحكم
وفهم منه المخاطبون الذين وافق اصطلاحهم لروم مرادهم لا يتم الا بمعرفة كثير من المسائل الاصولية من مباحث
الحقايق اللغوية والنقل والاصل والاستصحاب والبحث والخصوص عن الخصوص وغير ذلك من القواعد الاصولية
وما ذكره يعلم الجواب عن المؤاخذ الذي ذكره فانه قياس مع الفارق لان زمان الملك ومن يحكم واصل ولسانهما متحد
مع تحاقهما فالمعرفة فالعرف كافية فقط لا يحتاج الى مسئلة اخرى غير ما يدرج من القواعد المتعارفة التي يبنى
تحاورهما عليها وان لم يدونا على التفصيل ولم يضبطا على الانقراد مع ان لنا ان نمنع مثال في الخارج ما هو الحق
الحقيق بالقبول ونقلب عليك ونقول من اين يجوز للحاكم ان يعمل بما يعهد الى مع احتمال تغير بعد ذلك او تخصيصه
او ان مراده هل الثقة النفس الامري او من هو ثقة عند الملك او من هو ثقة عند الحاكم فيجب عليه التفحص عن ذلك
وايضا الامر الذي نقله الثقة هل هو على حقيقته ام لا وانه اذا نقله الثقة بعد نقل الثقة في حكم هل المراد ان
ذلك الامر هل هو الوجوب ام للرخصة وكذلك النهي بعد الامر وغير ذلك من القواعد فاذا لم يراع ذلك الحاكم حذو
القوم وكيف يمكن العمل على مراد الملك فان قلت ان الحاكم بسبب اتحاد الاصطلاح ومقاربة العهد وملاحظة القرائن
يفهم ذلك بدون الاحتياج الى ذلك القواعد قلت فاين مثل هذا فيما نحن فيه وكذلك يظهر الجواب عما ذكره عن
قوله وبين ما التحاص عند تعارض الاخبار فان بيان المخاطب لنا ان كان من القواعد الاصولية فهو ذاك وان كان
من الاخبار فنقول ما ورد في الاخبار من هذا القبيل متعارض غاية التعارض والرجوع في علاج تعارضها الى نفس
تلك الاخبار ودرج بحث الكلام فيه وعلى هذا ان علم الاصول ليس كالنقل الاقوال المتقررة والادلة المتفقة
وغير ان تعرف الاقوال ونحن لا ادلة ان كان موجبا لبطلان العلم فلا يبقى في الدنيا علم كان الاصل
سيما علم الفقه الذي هو اساس الشريعة مع انا لو سلمنا ان مقتضى قواعدكم التخيير بين الاخبار واختلاف فتواكم

انما هو



انما هو من جهة رخصة الشارع واعرضنا عما يرد على ذلك فالقول بوقوع الاختلاف بينكم بسبب اختلاف اراءكم
في الجمع بين الاخبار وفي جمع معانيها لعمل العمل على ظن مقتضى قاعدة اصولية او ورد النص بذلك فان قلتم انه
مقتضى ما دل عليه النقل والعقل من لزوم تكليف ما لا يطاق لو لم نعمل على ما فهمتم قلنا انقطعوا عنكم في الانكار على الاخبار
اجماع الامر والنهي فهم لا يرجعون في مثل ذلك الى اصل البراءة او الحظر والتوقف ونحوها وهو من اين ثبت لكم ان حكم
هذا يجري عليكم في صورة الاختلاف وبالجملة هذه الشكوك الواهية مجددة شكوكهم ومنها تعرف حال ما ذكره الثالث
العلم بتفسير آيات الاحكام ومواقعها من القرآن او الكتب الاخر بحيث يتمكن منها حين ويدرك حسب ما
ايم عن هو وبعض الروايات التي تدل على تفسير القرآن اذا تأتى السنن والفرائض وصفة اهل البيت واعلامهم
او اراء اعاديهم جليلهم وفي عدوهم في السنن والامثال وفي الفرائض والاحكام ونحو ذلك مما ليست على ظاهرها
كالاجمال ونحوه المراد تفسير مجموع القرآن من الظهور والبطون والا فلا يستفاد من ظاهرها الا من المقدار المتقدم
وتقريب الكلام على حجية ظواهر القرآن من الاخباريين والجواب عنهم فراجع الثامن العلم بالاحاديث المتعلقة
بالاحكام سواء حفظها او كان عنده من الاصول المعتبرة ما يرجع اليها عند الاحتياج وعرف مواقع ابوابها وقد اشرنا الى
مقدار ما يجب في باب احتياج العمل بالعام الى التفحص عن المخصص ووجه الاحتياج ظاهر التاسع العلم باحوال
الرواة من التعديل والجرح والوثاقة والوجوه التي كتب الرجال ووجه الاحتياج ان العمل بالاخبار مشروط بتوثيق الرجال
ولا يتم الا عليها اذ ليس اثبات حجية خبر الواحد على كلمة الخاصة بكاشف اليه في بيان شرط العمل به او ان عرف
الظنون تختلف باختلاف احوال رجال السند اذ بناء على الجليل الخامس من جهة الظن ويلاحظ ذلك
بتفاوت حال الاخبار ويتميز الراجح عن المرجوح اذ لا ريب ان كون الرجل ثقة مثلا مما يوجب الظن بصدق خبره
وذلك لا ينافي امكان حصول الظن بامور اخر فان التحقيق ان جواز العمل باخبار الاحاد لا يختص في الخبر الصحيح
بل الموثق والحسن ايضا لكن اما بجعل ما هو ضعيف في مصطلحهم لاعتضاد الخبر بما يوجب قوته وقد اشرنا
الى ذلك في مباحث اخبار الاحاد مع ان ما ورد في الاخبار من وجوه الترجيح بين الاخبار مثل قوله اذا جاءكم الحكم ما حكم به
اعدلهما وافقههما واصدقهما وقوله خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك وقد اورده هنا شكوك
الاول ما نقل عن الوحيد البهبهاني من الاستبعاد في وجود اخبار كلها قطعية الصدور عن المعصوم فلا يحتاج
الى ملاحظة السند اما الكبرى فظاهرا والصغرى فلا خفاء انها اقل من مفيد القطع اقول يرد دعوى قطعية
اخبارنا سيما في امثال زماننا من اغرب الدعاوى وستعرف حال ما تمسك به في ذلك ثم ان الوجه بعد فرض على الاستبعاد
هو معرفة حال الرجال والاختصاص قراءة الكتب الموضوعة فلو فرض امكان المعرفة بحالها بدون هذه الكتب
فيكفينا اذا عرفت هذا فنقول الروايات الواردة في اعتبار العدالة والفقه والاصرة ونحو ذلك لا ريب انها

في كتب اصحابنا المعتبرة المتداولة فان قلت انها قطعية فيثبت الاحتياج الى معرفة العدالة والاعدالة ونحوهما
قطعا سواء كان ذلك من كتاب الكشي والنجاشي او من غير ذلك فيثبت الاحتياج الى معرفة حال الرواة وهو
المطلوب وان قلت انها ليست بقطعية فهو مناقض لما ثبت عليه الدليل من ان وجوب العمل الاحتياج هو
وقطعية الاخبار فان قلت انا لا نريد كلا قطعية بل الجملة لا قطعية جميع ما فيها قلت جهالة القطع به ينفي فائدة
القطعية وانى لك بتعيين ما هو قطعي ومن اين لك ان مقبولك غير مقبول نظر وما في معناها مما يشتمل على
اعتبار الاعدالة والاصدق والاقفة ليست من القطعيات وغيرها منها مع ان نفس علاج الامام في حل الحديث
المتعارض الاخبار يدل على كون تلك الاخبار التي سئل الراوي عن حالها بالظنية لا القطعية فانه لا معنى لعلاج تعارض
القطعيات فلا مخلص السند وعدالة الراوي لانه لا يجوز صدور الناقض من المعصوم الا من باب التقية وحكم
الرجوع الى مخالف العامة مع انه مذكور في تلك الروايات مع الاعدالة ولا تقية لا معنى لحرمتهم موافقة
العامة ومخالفتهم بلا مخلص اعدالة الراوي وغيرها فظهر ان ما ذكر في العلاج انما هو في الاخبار الظنية
وانهم كانوا يعرفون بالعمل بالاخبار الظنية وصالحة مستعار بضاتها بما ذكروه عليهم السلام مع ان في اخبار تلك الكتب
ما يدل على ان اكثرها وانما الرمز احيت ابن يحيى كتب اصحابنا وانهم لعنهم الله كانوا يدسون في كتبهم فان كان
تلك الكتب قطعية الصدور من ذلك الروايات ايضا مندرجة فيها ولا فهو المطلوب ثم انه ذكر جملة من القرائن التي
توجب القطع على زعمه منها ان اكثرها مقطع بالقرائن الحالية او المقالية بان الراوي كان ثقة في روايته لم يرض
بالافتراء ولا يرضى بالافتراء ما لم يكن بينا واضحا عنده ولذا كان فاسد المذهب اذا سقا يجوز رجوعه وهذا النوع من القرينة
وافرة في احاديث كتب اصحابنا اقول ظاهر هذا الكلام ان عدة استنبطها هذا المدعي من روايات امثال
هذا الراوي يعني انه عرف من حيث من نقل الرواية واحتياطه مثل تردده بين القطعين المختلفين ومثل قوله
في الموضع الذي يستند اظن انه قال كذا او لا احسبه الا قال كذا وهكذا وامثال ذلك ان هذا الرجل ثقة في روايته
ولا يرضى بالافتراء بما مر وليت شعري اصل هذا الا معرفة حال الراوي وهل هذا الا العمل بحال الرجال وكذا يبان
هذا المدعي يحتاج في دعوى قطعية الرواية الى معرفة هذا الرجل في هذه القرينة حتى يحكم بقطعية جزء انها يرد
فاولا ما ذكره انه رجوع الى الاحتياج الى معرفة حال الرجال اذ قد عرفت ان مراد منا بمعرفة الرجال ليس خصوص معرفتهم
في كتاب خاص ويرد عليها بيان المعرفة بان الرجل ثقة لا يرضى بالافتراء بما مر كيف يحصل القطع به بلا مخلص
رواياته التي لا يعلم انها منه وهذا انما يتم بعد قطعية الانتساب اليه حتى يستنبط منها انه يعمل المتأخر وعلى فرض
كون اصل مواردا عن غير الصدوق كيف يحصل العلم بان الصدوق نقل هذه الرواية من ذلك الاصل فلعله نقله
عنه معنعنا من غير اصله والاعتراض وعدم التعيين واحتمال المزج ينافي القطعية وثالثا ان كون الرجل ثقة في النقل

بحيث

بحيث من الابتداء بعد ثبوته انما يثبت عدم تعمد الافتراء والكذب وهو لا ينافي السهو والغفلة والخطاء سيما مع تجويزهم
النقل بالمعنى ورابعا ان هذه الاصول لو سلم كونها متواترة عن المعصوم فلم يثبت تواترها عن زرارة واحتمال السهو
والخطاء والغفلة عن مثل الصدوق غير بعيد وخامسا حصول العلم من مثل هذه القرينة ثم اذكر انما يدل
الرجل امره وترجيح الباطل ويأتي من نفسه الزهد والورع لتغرير الناس وفي هذا الاحتمال غير يحصل القطع
بعدم سبب الامان ذي رواية على غاية البعد ثم يكون حصول الشافي الحاصل من الرجل وكيف يحصل القطع
بسبب ملاحظة هذه القرينة بعدم اخبار الاحاد المشتملة على ذلك بعد العلم بانه ازيد وجامع ادعاء ودوره
سيما من الفساق والمخالفين وسادسا ان غاية ما ذكرت ان هذا الراوي لا يروي الا ما يقطع بانه من المعصوم
وليس كل ما قطع موافقا للواقع اذ قد يكون قطعه من باب الجهل المركب من دون تقصير وسابعا ان هذا
حال راوي الاصل وغاية ما يثبته المدعي ان ذلك الراوي لا يروي الا ما يقطع بروايته حال الواسطة بينه وبينا خلا
يعلم من ذلك والقول بان المراد بذلك بان صاحب الاصل فلا يخرجها الواسطة مع توارد الاصل عنه قد عرفت الجواب
عنه وحاصله ان قطعية الاصل عن الصدوق مثلا لا يفيدنا الا الظن بالصدق الى غير ذلك من الايرادات
الكثيرة التي ترد عليه لا نطيل الكلام بذكرها ثم ان بعض الافاضل قد يوجه المقام بانه يحصل العلم العادي من القرينة
التي ذكرها المعترض لصدق صاحب الاصل وكون اسناد الصدوق اليه وهو غريب واعلم ان بعض الاجلاء
وجه قولهم بقطعية الاخبار وهو حتى حصول العلم بحجية الاصل وصدوره عن المعصوم او تصديق مثل الصدوق
فيما اسند الى صاحب الاصل ان المراد بالعلم هو ما يطمئن به النفس وتقتضي العادة بالصدق وهذا هو العلم
العادي وهو يحصل بخبر الثقة الضابط المحترز عن الكذب بل بخبر الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب او دلت القرائن
على صدقه وهذا هو الذي اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام من الشريعة وقد عمل الصحابة واصحاب الائمة عليهم السلام
بخبر العدل الواحد وبالكتابة على يد الشخص الواحد ولا ينافي هذا الحكم تجويز العقل خلافه نظرا الى امكانه
كما لا ينافي العلم بحياة زيد الذي غاب عنا لحظة تجويز موته فجأة ومن تتبع كلام العرب يظهر عليه ان اطلاق
العلم على مثل ذلك حقيقة عندهم والحاصل ان مثل هذا الاطمينان يجوز العمل به فان شئت فسمه علما وان شئت
فسمه ظنا فالنزاع بين الاخباريين والمجتهدين لفظي اقول وفيه نظر يتوقف بيانه على بيان معنى العلم
العادي فاعلم انهم بعد ما عرفوا العلم بانه قبول لا يحتمل النقيض اوردوا عليه بالعلوم العادية كعلمنا بان الجبل الذي
منا بعد لحظة لا يبعد ذهابها ولا الاتي الموصوف عنه في البيت الذي بنيناه بعد ساعة خلاء عارفين بالعلوم
الرقيقة بانها علم ويحتمل النقيض فانه كما وقع انقلاب العصا حية وصيرورة البيت حيا للذين لا يرى العادة
بعدمها ولا يحتمل نقيض ذلك العدم في زمان النبي الذي هو صاحب معاجيز الجزئيين وقد خرقت تلك العادة

نفس يمكن حصول الف في الجبل الذي خبأناه ولا في الذي اختفت عنا بكرامة بعض الاولياء فكيف يكون احتمال
النقيض في مثل ذلك بل ربما ذلك انما صرحوا بان متابع العلم يشتبه بالعلم كما ذكره بعض الحكماء في الحدسيات والتجربيات
فلا يصح القول بحصول الجزم مع احتمال النقيض وهذا النقض منقول عن العلامة في النهاية واجيب عنه
بان مطلق الجواز لا ينافي الجزم فان هذا الجزم بالاصل في العلوم العادية انما هو بالنظر الى الامكان الذاتي
لعموم قدرة الله تعالى وقابلية المادة واما بالنظر الى مجرى عادة الله فلا يحتمل النقيض ولا يجوز التبدل وحاصل
هذا الجواب على ما ذكره المحقق البهائي ره ان كون الجبل حجرا مثلا لا يحتمل النقيض حال العلم بانه حجر سواء كان في
نفس الامر في الاوقات او عادة والحاصل ان ما دام العادة يقتضي اشتباه الحسيات النقيض فلا احتمال النقيض
وذلك لا ينافي امكان تبدل المجرد عنها بالذات وعن حيث القابلية وعموم قدرة الله فقولنا لا يحتمل النقيض
بمعنى ان النقيض محال قطعي ولو بالغير وهو لا ينافي الامكان الذاتي فالجبل حين علمنا بانه حجر انما لا ينافي
الزجاجية لكن العادة تابية او كذا الكلام في المحسوسات فان العلم بان العالم متغير في النهار لا ينافي الاحتمال
العقلي وهو ان يكون الباري عز شانه في نفس الامر واشتبه علينا الامر لان ذلك امر ممكن والجواب عن قبل
ما مر اولا ومن البعيد غاية البعد تنزيل كلام العلامة على ما ذكره من منافاة حصول الجزم بالشيء مع امكان
خلافه بالنظر الى ذاته فانه لا ريب ان العلوم تختلف باختلاف متعلقاتها فالعلم بان الكل اعظم من الجزء
وان النقيضين لا يجتمعان مما يحصل به الجزم ولا يمكن خلافه في نفس الامر لان حال علمنا بذلك واعتقادنا
به وتلفظنا به وكذا غيره بخلاف عدم انقلاب الجرد حجرا وكون العالم متغيرا فانه وان كان يستحيل خلافه
في ظننا وفي نفس الامر معلوم ان حصول العلم وقت المشاهدة لكن لا يلزم الجزم بالنظر الى ذاته لو فرض خلافه
بعض في وقت اخر بالاطلاق ان مراد الناقض ان حق التعريف العلم لا يحتمل النقيض عدم الاحتمال عند
العالم لا في نفس الامر واذا كان كذلك فقد لا يحتمل العالم النقيض لاعتقاده بحسب مجرى العادة وعدم تفطنه
لمجوز جريان العادة تنبها فاغفل عن ملاحظة سبب حصول العلم ولو تنبه باحتمال الخلاف وان العادة لم تثبت
عدم الخرق فاتى مثل ذلك والى هذا القدر يحصل عدم الاحتمال ويتحقق الجزم فان من كان له بستان ذو اشجار
حيطان واشجار وانهار يتردد اليه في كل يوم فيعرف في كل ليلة جازم قاطع بوجود بستانه كما كان ولو اتفق
في بعض الليالي ان بعض اهل الشر خرب هذا البستان وقلع اشجاره ولم اخبره وربع في موضعه كما كان
في ليلة اخرى لما كان له من كثرة القوة والحزم والحشم ما يمكن به عن ذلك في ليلة فيعرف الصبح جازم قاطع بوجود
البستان كما كان فاذا جاءه لم يجد هناك شيئا الا ان بعاجرا وقد وقع مثل ذلك في قرب زماننا كما سمعناه
وانت اذا استشرت الصبح عن العلم بوجود بستانه يتعجب عن السؤال ولكن ان بحثته وقلت اما يمكن ان

غرورك

غرورك المتسلط القوي الخلاق جنوب بستانك في الليلة وجعلها قاعا صفصفا فيحصل له الاحتمال عند
ذلك ويتردد ويرى واعتقد الجزم فالعلم العادي هو ما يحصل بسبب العادة اليقين باستصحاب الحال
السابق بمقدار ما يحصل له بعد التامل والتفطن للاحتمالات وينتهي الى حين معين معلوم ويتفاوت بتفاوت
الاشخاص بتفاوت المواد والمقالات والادراكات وهذا لا يحتمل النقيض ابدا واحتمال النقيض في غير
زمان العلم لا يضر لتقضا على عدم احتماله في ان العلم ثم يكون النقض بالجزم الحاصل قبل التفطن للاحتمال
المذكور بسبب الغفلة عما اقتضاه مقدار العادة وذلك هو الغالب الوقوع في العرف والعادة ولا ينافي
العلم عليه شائع وهذا قابل لاحتمال النقيض بالنظر الى العالم ايضا لكن بالنسبة الى حال التفطن وعدم
التفطن فلا احتمال عنده في بادي النظر ومع الغفلة على وجه من الوجوه ويحتمل النقيض عنده بعد
التفطن في الوقت الذي كان فيه جازما ايضا والجواب عن هذا النقض اما بان المراد ما لا يحتمل النقيض
في نفس الامر وان كان سبب العادة فيحصل باليقين المصطلح او بان المراد من العلم ما لا يحتمل النقيض
عند العالم ولو عدم ما دام كذلك لا مطلقا فالكلام صالح في موضعين اخرين احدهما ان هذا الجزم هل هو علم
حقيقة ومن اطلاقاته الحقيقية او المجازية والثاني انه حجة ام لا والاظهر في الموضعين نعم اما الاول فلما
يستفاد من تتبع كلام العرب واما الثاني فلعموم التكليف بما لا يطاق لولاه ولما يستفاد من تتبع طريقة الشارع
وسلوكه مع الرعية ولعموم العسر والحرج لولاه فالذي ينفع فيما نحن فيه ان القطع الذي يدعونه في الاخبار وان
تلك الاصول كانت قطعية وان حكم الصروف بصحته مما يوجب القطع بالصحة هل هو قبل ذلك الجزم
الذي يمكن ان نقاعه بالتبسم والتشكيك او لا بل هو ظن واما دعوى كونه يقينا مصطلحا فهو مما لا يحسن
دعواه من عالم منصف والتحقيق ان دعوى مثل هذا الجزم من غير التفطن الشافي الحاضر مما لا يمكن انكاره
قبل التفطن عن الغفلة عن احتمال السهو والنسيان واما دعواه في حق اخبار كتبنا بعد تمادي الايام المتطاولة
وشيوع التسامح ووقوع ما وقع من الغفلات والزلات والاشتباهات واحتمال الاختلاط بتلك الاخبار في
الكتب وكلام اهل الاصول المخترعة بعدها وادخال اصحاب التصانيف المتاخرة الاخبار المتضمنة من المشايخ
مصداقا لتلك الاصول فمما يتطرق من احتمال الاشتباه في شان اصحاب التصانيف المتاخرة ايضا
فهي غاية البعد والحاصل ان دعوى الجزم بان كل حديث في الفقيه والكافي انما هو من المعصوم لا شبهة في غاية
البعد فضلا عن التمذهب والاستبصار والحاصل ان ما يحصل للفقيه انما ظن واما جزم في بادي النظر بنزول
بالتنبه والتفطن لاحتمال الغفلة والسهو والنسيان واما جزم يحصل بعد التفطن والتنبه للاحتمالات ايضا
سواء طابق الواقع ام لا وربما تعارض بعض الاخبار ببعض وفيه ان التعارض كان على جهة التواتر

فلا اشكال في افادة القطع ولكن من اين ذلك وانى الاتى غاية الندرة ولا كلام فيه ولا يحتاج مثله الى معرفة
السند ومنها نقل الثقة العالم الورع في كتابه الذي اعده لهداية الناس ولان يكون مرجع الشيعة اصل
رجال ودرايته مع تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل او تلك الرواية واخذ الاحكام بطريق القطع منهم قدس
وفيه ان اظهر افراد ما ذكره من جملة كتبنا هو كتاب من لا يحضره الفقيه وفيه اولا كون الصدوق ثقة
ورعا لا يوجب عصمته عن السهو والخطاء والغفلة وثانيا ان التاليف من جهة الهداية والارشاد لا يوجب
كون الرواية قطعية الصدور انما يتم ذلك لو لم نقل بحجية اخبار الاحاد وحصول الكلام بل المستفاد من سيرة
الائمة وطريقتهم تجويزه كما اشرنا اليه في محله وثالثا انه لا ريب ولا شك في ثقة اكثر المتاخرين
مع انهم كانوا يعملون بالظنون حتى ان مثل المنهل الاول الذي لا يوصف بكيت وكيت كان يجوز العمل
بالنهرة الخالية عن الجبر ايضا ومع ذلك الف الكتب لهداية الناس ورابعا انا لا نم تمكن الصدوق من استعلام
حال الاصل على سبيل القطع وكيف من اخذ الحكم عنهم عليهم السلام ولو سلم امكان حصول القطع له بعض الاحيان
او بعض الاحكام فلا يوجب ذلك الا قصارا على ذلك الامر اثبات حجية العمل بظنياته عنده وهذا
اول الكلام وخامسا ان الاعتماد على نقل الثقة العارف انما هو معنى الاحتياج الى علم الرجال فان
ما ذكره لا يتم الا بمعرفة كون الرجل ثقة والمعرفة بحال الرجال قد يثبت بالضرورة وقد يثبت بالنظر
ودعوى كون اكثر جميع ارباب الكتب المؤلفة للارشاد بديهية ممنوعة وسادسا ان كون الاصل
معتمدا لا يوجب قطعية جميع اخباره سيما مع قوله في اول الفقيه لم اقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع
ما رووا ولا يحصل القطع لنا بان الصدوق مثلا انما ذكر قطعيا تم سلمنا لكنه ذكر القطعي عنده واى لنا
بانه قطعي في نفس الامر وايضا كون الاصل معتمدا من المسائل المختلف فيها وكونه معتمدا عند الصدوق
لا يفيد القطع بكونه معتمدا في نفس الامر وتحقيق كونه معتمدا او غير معتمدا ايضا يحتاج من علم الرجال
ومنها ان يكون رواية واحد من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وفيه اولا ان معرفة هؤلاء لا
يحصل الا بعلم الرجال وثانيا ان هذا الوجه يدل على عدم قطعية الاخبار اذ الاجماع على تصحيح ما يصح عن
هؤلاء يشعر بان غير هؤلاء لا يحكم بصحة روايتهم ولا ريب ان الاصول التي جعلها المشكك من الاصول
المعتمدة كثيرا ما كون من غير هؤلاء وهم الاكثرون وهؤلاء الاقلون وثالثا ان دلالة تصحيح ما يصح عنهم على
القطعية ممنوعة كان الصحة عند المتاخرين لا يدل على القطعية وما اشتهر بينهم ان مراد القدماء من صحة الحديث
هو ما صح انتقاله بالمعنى فهم يفسرون ذلك بحصول القطع بذلك من جهة القرائن او من جهة
اعتقادهم كما يقال في توجيه ذلك ثم يفسرون القرائن بما لا يوجب القطع مثل موافقة ظاهر الكتاب

والسنة

والسنة ونحو ذلك فلا حظ اولا الاستبصار وغيره وبالجملة ان ذلك ليس بالاجماع المصطلح حتى يكون حجة
خصوصا عند المشكك سلمنا لكن منقول بخبر الواحد وهو لا يفيد الا الظن سلمنا لكن وقع الاختلاف
في هؤلاء ايضا فان بعضهم ذكر مكان الاسدي ابا المراغي وبعضهم مكان الحسن بن محبوب فضالة
بن ايوب وجعل بعضهم مكانه الحسن بن علي بن فضال وبعضهم مكان فضالة عثمان بن عيسى فاذا
حصل الشك للقراء في تعيين هؤلاء فانى لنا بالقطع بالتعيين وخامسا انه لا يجوز بعد رواية كاتب حجة
سنده من هؤلاء الا ان يكون مراده بيان حال صاحب الاصل وح يرد عليه انه لا يكفي ذلك لما مر ورود
سائر الاخبار التي قد مناها وغيرها اقول ويظهر من ذلك الجواب عن رواية جماعة نقل الشيخ اتفاق
الطائفة على العمل بروايتهم كعمار الساباطي واضرابه فانه مع كونه منقولا بخبر الواحد فيه ان ذلك لا يوجب
القطعية بل غاية جواز العمل لانها قطعية الصدور فلا وكيف يحصل القطع مع ان اشهر واكثر من رواية
هو عمار ولا يخفى على المطلع بروايات ما فيها من الاضطراب والتنافي الكاشفين عن سوء فهمه وقلة حفظه
وعما يشهد بما رواه عن الصادق عم في وجوب النوافل اليومية وما اعرض عليه صلوات الله عليه قال
ابن بزيغ اغاثت ان الله تم الفرايض بالنوافل وامثال ذلك ومنها ان يكون راويه من الذين
قال الامام عم فيهم انهم ثقات مامونون او خذوا عنهم معالم دينكم او هؤلاء امناء الله في الارض وامثال
ذلك وفيه اولا ان ذلك يوجب الاحتياج الى علم الرجال ومعرفة حال الرجال وهل هو منهم ام لا وثانيا
ان ما ورد في هذا المعنى اخبار احاد لا يوجب العمل بحال هؤلاء بل انما يوجب الظن فكيف يفيد ذلك
العمل بقطعية اخبارهم وثالثا على تقدير افادتها القطع بان هؤلاء كما ذكروهم عليهم لكن وثاقة الرجل وامانته
انما تمنع عن تعمد الكذب ولا يمنع عن الخطاء والسهو وكذلك الامر بالمتابعة لا يوجب قطعية ما يروون فان
الامامية يفيد وجوب العمل بفتاويهم وان هو من قطعية ما يروونه ومنها وجوده في الفقيه والكافي
واحد كتابي الشيخ لاجماع ثمانيتهم على صحة احاديث كتبهم او على انها ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها
وذلك لان الصدوق قال في اول الفقيه اني لا اورد في هذا الكتاب الا ما افتي به واحكم بصحته وهو
حجة بيني وبين ربي وقال الكليني في اول الكافي عند طلب من سأله تصنيفه وقلت انك تحب ان يكون
عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين والعمل به بالاثار الصحيحة عن الصادقين عم الى ان قال
وقد يسر الله ولله الحمد تاليف ما سألت وارجو ان يكون بحيث توخيت والشيخ قال في العدة ان ما قلت
به من الاخبار فهو صحيح وفيه انه لا يدل تصحيح هؤلاء الحديث ان يكون قطعيا كما قوى ان المتاخرين ايضا
لا يستلزم تصحيحهم قطعية الخبر ومن اتى لك اثبات هذا المعنى للصحيح عندهم وفيه ما ذكرنا

ما ذكره المحقق البهائي في كتاب منتهى المقال من ان المتعارف بين القدماء كان اطلاق الصحيح على كل
حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه او افتوا بما يوجب الوثوق به والركون اليه ثم ذكر ما
يوجب ذلك امور الا يستلزم امرها قطعية الخبر ولا يفيد الا الظن بصدورها عن المعصوم بل ربما
يصفون الخبر بالقطعي ولا يريدون ذلك فضلا عن ان يصفوه بالصحة ويشهد به ما ذكره الشيخ في اول
الاستبصار في تقسيم الخبر فانه جعل ما وافق ظاهر الكتاب بل ومفهومه المخالف من القطعي فلا حظه
حتى يظهر لك ما قلته مع انه يظهر من الشيخ ان الصدوق ايضا يريد من الصحيح هو المعتمد الراجح الصدق
وهو كثيرا ما يعتمد في تصحيح الحديث بتصحيح شيخه ابن الوليد وانه كان يرى قبول ما يرويه الثقة الضابط
وهذا لا يستلزم القطع كما لا يخفى فالظاهر ان مراد الصدوق من صحة الاصل المفروض اخذ الحديث من كون الاصل
مما يعتمد عليه في الجملة لا كون جميع اخباره كذلك وذلك كان من الاصول ما كان لا يعتمد عليه لاجل راويه وكون
من الكذابين او لتخليط الكذابين فيه او غيرهما من الامور ومنها ما كان معتمدا لاجل الوثوق بصاحبه
او القرائن التي دلت على انه صدر عن صاحبه في حال استقامته وان اعتراه بعده ذلك تخليط فالمعتمد في
مقابل غير المعتمد وليس معناه قطعي الصدور ولعل اعتقاد كون بعض اخبار الاصل المعتمد
قطعي الصدور عنده مع ان ذلك لا يفيد قطعيته عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما يرد الرواية بانه تفرد
بها فلان ويذكر اسم الثقة صاحب الكتاب المعتمد كما في اول باب وجوب الحج وفي باب احرام الحائض
والمستحاضة من كتاب الحج وهذا كله يدل على كونها ظنية عنده وكذلك كلام الكليني في اول كتابه لا يدل على
قطعية الاخبار لما ذكرنا مضافا الى ما يأتي واليه قوله وارجوا ان يكون بحيث توخيت مع ان القطعية عنده
لا يفيد القطعية عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما يطرح روايات الكافي كما يظهر في باب الرجل يوصي الى رجلين
وفي باب الوصي يمنع الوارث وغيره وكذلك الشيخ والمرتضى وغيرهما من المتأخرين واما ما نقل عن العدة
فلا يحضرني ما ذكره وقال بعض اصحابنا المتأخرين اني تصفحت العدة فلم ار ذلك ولم اره ذلك فيها ثم
ان بعض المتأخرين بعد ما حكم ببطلان دعوى قطعية اخبار تلك الكتب وابطال دعوى عدم الحاجة الى
الرجال ذهب الى ان تلك الاخبار قطعية العمل للعلم العادي بان الكتب الاربعة مأخوذة من الاصول
المعتمدة ومعنى كون الاصل معتمدا هو ما ثبت من القرائن جواز العمل عليها بنص الائمة عليهم السلام وتقريرهم وان
اشتمل بعضها على ما علم انه من غيرهم عليهم السلام لاجل تقية او ضيق وقت عن البيان والتفصيل وتميز ما
هو الحق عن غيره ثم اورد على نفسه بعدم الاحتياج على علم الرجال على ما ذكرت واجاب عنه بان ما قلته انما
هو في غير المتعارضات واما المتعارضات فلم يحصل لنا العلم بالعمل بها الا مع الرجوع الى التراجيح ولم

يحصل



يحصل لنا العلم بجواز العمل باحد المتعارضين من دون مراجعة الى التراجيح ولا ريب ان التفتيش عن حال
الرواة احد اسباب التراجيح وغير ان دعوى حصول القطع بجواز العمل بكل ما فيها وان كان راويها من
الكذابين المشهورين الذين ورد لعنهم وذم الاجتناب عنهم عن الائمة عليهم السلام او من الضعفاء او المجاهيل
ثم وما استشهد به من عمل السيد والشيخ وابن ادريس وغيرهم بالاخبار الضعيفة فلا يدل على مدعاه
اذ لعلهم عملوا بها لاحتفافها بالقرائن الموجبة للاعتماد ولذلك نحن نعمل بالاخبار الضعيفة المعمول بها
عند معظم الاصحاب مع انا لا نمنع حصول الظن بالاخبار الضعيفة بسبب ورودها في تلك الكتب في
الجملة لكن اذا كان مخالفا لظاهر الكتاب او للاصول المهجورة ولو من دليل العقل فيشكل الخروج في تقويتها
الى ملاحظة الاسناد فنقول بموجب صحة السند حصول ظن يكون برخصة القائل وتقييدها لا يوجب
نفس ورود الخبر في تلك الكتب والحاصل ان التحقيق هو الاعتماد على ما يحصل به الظن والرجحان
وملاحظة الرواة من اسبابه فاذا تفاوتت الحال بسببه فلا بد من ملاحظته سواء كان في الاخبار
المتعارضة او غيرها **الثالث** ما نقل عن بعض الفضلاء من ان الاستقراء وتتبع سيرة
السلف يكشفان عن ان علماءنا كانوا يعملون بكل ما حصل لهم الظن بانه مراد المعصوم وان كان عن
رواية ضعيفة او غيرها فلا حاجة الى معرفة حال الرواة بل المتبع انما هو الظن وقد اجيب بمنع ذلك
كما يشهد به ملاحظة حال السيد وابن ادريس وغيرهما وعملهم ببعض الاخبار الضعيفة لعله لكونه محفوفا
بالقرائن القطعية عندهم وكيف يجوز العمل بالظن من حيث انه ظن وقد يكون منشأه الهوى او الحمية
او الحسد فيحصل الهرج والمرج في الدين لعدم الانضباط فيجب ان يكون ما يعمل به ظنا مضبوطا كما هو
الكتاب والحديث مطلقا او الصحيح منه والتحقيق ان هذا الاستقراء صحيح بالنسبة الى طريقة اكثر علمائنا
لا بحسب اكابرهم والسيد وابن ادريس وامثالهما انما كانوا يمنعون عن العمل بخبر الواحد لا مطلقا بحصول
الظن بمراد المعصوم نعم لا يجوز العمل بمثل القياس والاستحسان ونحوهما ولم يظهر من تلك الكلمات ذلك
ايضا ولكن هذا لا يستلزم عدم الاحتياج الى علم الرجال اذ معرفة حال الراوي والعلم بثقته مما يحصل به
الظن ومن الاسباب الموجبة له فتكلمنا في العمل بمطلق الظن فاذا حصل من كون الرجل ثقة الظن بمراده
المعصوم وفرض عدمه لو لم يكن ثقة فكيف يبقى بعدم مزيته ذلك في الظن وهو انما يحصل من علم الرجال
لا يقال ان الواجب هو متابعة ما حصل لنا من الظن ولا يجب علينا التفحص عن امارات الظن لانا نقول
نحن مكلفون بالظن بعد استفراغ الوسع والظن بعد الاستفراغ انما يحصل بعد الاستفراغ فيما له مزية
في حصول الظن وعليه فالحق ان المتبع هو الظن الحاصل بمراد المعصوم وهو قد يحصل بخبر ضعيف مع ذلك

وقد لا يحصل باخبار عدلين صحيحين ولذلك قد يكتفى في المرجح بورود الحديث في الكافي او الفقيه في
مقابل معارضة المساوي له في السند مع كونه في غيرهما اذا لم يعتضد بما يرجحه من جهة اخرى والجملة
المعتمد في تصحيح الاخبار عندي والعمل على الصحيح انما هو من اجل الظن لا لذاته ولا لغيرها كما اشرنا سابقا
وقد وقع الافراط والتفريط في ذلك فربما بالغ بعض متاخري الاصحاب في رد غير الاخبار الصحيحة ولو
بسبب توهم اشتراك او بسبب عدم التصريح بالتوثيق وان كان الرجل مثل ابرهيم بن هاشم او مثل حماد
بن عثمان او الحسن بن علي بن فضال لا مرية بصحة وربما بالغ بعضهم في العمل بالخبر في اي كتاب
يكون وباي سند يكون والتحقيق الرجوع الى ما يوجب الظن والرجحان بالنسبة الى المعارض فالصحة من
جملة تلك الاسباب لا انها تعتبر لاجل الظن والتعبد وفي نفس كلام المجيب عبارات يظهر تحقيق الحال
فيها مما ذكرناه في البحث عن الواحد من ان تعيين الظنون المعلوم الحجية بالخصوص في غاية الاشكال بل الدار
على ما يحصل به الظن بمراد المتقدم الا ما خرج بالدليل كالقياس فلا يحصل الترجيح والترجيح ولو كونه مقام الهوى والعصبية
والحسد القياس والاستحسان ونحوها كان هو الوجه كما لا يخفى على المتامل **المقام الثالث** وهو
مشتمل على امور احدها ثبوت الخلاف في معنى العدالة وفي معنى الكبيرة وعدوها فلا يكن الاعتماد
على اقوال المعدلين وجرحهم لا بعد معرفة موافقة مذهبهم في العدالة والجرح لمذهب المجتهد العامل على
مقتضى جرحهم وتعديلهم وسيما مع كون تعديل بعضهم مبنيا على تعديل من تقدم عليهم مع جهالة الحال
في الموافقة والمخالفة وقد ظهر الجواب عن ذلك فيما قدمناه في مباحث شرائط العمل بخبر الواحد وقبول
الجرح والتعديل ونقول هنا ايضا مضافا الى ما مر انه لا ريب في حصول الظن بالتزكية كيف ما كان واذا كان
البناء في الفقه على الظن فهذا من جملة اماراته فلم يثبت عدم الاحتياج الى علم الرجال وثانيها ان بعض
الاصوليين اعتبر في التزكية شهادة العدلين وبعضهم اكتفى بالواحد ولا يعلم مذهب المعدلين في
ذلك مع انه تعديل على تعديل من تقدمهم ولا يعلم موافقتهم لهم ايضا وفيه ان ذلك لا يضر من
قال بان التزكية من قبيل الظنون الاجتهادية كما اخترناه او من باب الخبر ولو سلم كونه شهادة من باب
الشهادة فيمكن الجواب عنه بمثل ما قدمناه في مباحث الاخبار في اصل التعديل وما ذكرناه هنا في الاصل
وثالثها ان كثيرا من الرواة ممن كان على خلاف المذهب ثم رجع وحسن ايمانه والفقهاء يعدونه
رواية من الصحاح مع جهالتهم بالتاريخ وزمان صدور الرواية وكذلك الاشكال في العكس وقد اشرنا الى ذلك
ايضا في مباحث اخبار الاحاد واجبنا عنه ونقول هنا ايضا ان من يحكم بالصحة لعدم علم تاريخ الصدور
او علم به من جهة القرائن وهذا لا يوجب عدم الاحتياج الى علم الرجال بل هذا مما يؤيد الاحتياج لاجل تمييز

امثال



امثال هذه الاشخاص عن غيرهم والعمل على مقتضاه ورابعها ان العدالة بمعنى الملكة لا يمكن اثباتها
بالشهادة والجواب لان بحثها منوطة بالحس وفيه منع انحصار حجية الشهادة والخبر في المحسوس اولا
وكفاية محسوسية اثارها وعلاماتها بحيث توجب العلم بها ثانيا وبراءة حصول العدالة بعدالة
الكثير بسبب تعديل المعدلين سيما اذا كانوا اكبر من ملل الاديان الاربعة واضرابهم والاولين والغفلة
الخمسة واضرابهم في الاخيرين وهكذا ثالثا ومحصول الظن والرجحان بحسن تعديلهم سيما اذا تعدد
والاكتفاء به كما اشرنا رابعا ومنع كون العدالة عبارة عن الملكة المخصوصة خامسا وخامسها ان
شهادة فرع الفرع غير مسموعة سيما اذا كان متاركا بجواب كما في فيما نحن فيه ويظهر الجواب عنهما
تقدم من منع كونه شهادة وحصول اليقين في كثير منهم بروايته وكثير منهم وكفاية الظن في بواقيهم و
سادسها انه لا يمكن العلم بالمعدل والمجروح غالبا بسبب اشتراك الاسم ولا يمكن العلم بصحة السند من جهة
احتمال السقط فلعل ما سقط من الرواة كان ضعيفا فلا فائدة لمعرفة علم الرجال وفيه انا اذا بنينا على العمل
بالظن فالمدار على الظن فاذا حصل لنا ظن بسبب القرائن من جهة الراوي والمروي عنه وطبقة الرجال
ونحو ذلك بكون الرجل واحدا معينا من المشاركين في الاسم نتبعه واذا لم يحصل نتوقف وكذلك
كما يحتمل السقط نتفهم باصل العدم الا اذا حصل قرينة يحصل به الظن بالسقط فنتوقف وبالجملة
انا نرى الغفلة والخلط في كثير من طرق روايات الشيخ عن نقل الاخبار من الاصول كما انه روى عن صاحب
الاصل عمن روى عن الامام فهذا موصول مقطوع والغافل يتوهم كونه مسندا كما وقع ذلك في كثير من
روايات الشيخ عن موسى بن القسم البجلي وكذلك روايات كل الشيخ عن الكافي حيث يشاهد الناظر معلقا لان
الكليني لم يرد الراوي مع ان الكليني رواه في الكافي مسندا وانما حذف اول السند فيما اعتمادا على
ما تقدم من الرواية وكذلك كثيرا يشتبه في الاسناد كلمة المجاورة بواو العطف فيذكر مكان الاول الثاني
وبالعكس وامثال ذلك فلا يبقى فائدة في الجرح والتعديل وتصحيح الاسناد مع امكان حصول امثال
ذلك فيما لم يظهر لنا حصوله فيه والجواب عن جميع ذلك ان السهو النادر والغفلة القليلة لا يوجب
انتفاء الظن الحاصل من ظاهر حال الثقة الضابط ومن جهة الكثرة والغلبة اذ لا شك ولا شبهة ان اصابة
هؤلاء الاعاظم اكثر من زلاتهم وحفظهم اغلب من سهوهم وبالجملة انكار حصول الظن من ملاحظة
الرجال مكابرة فالاولى ترك الالتفات اليها **العاشر** ان يكون عالما بمواقع الاجماع ليحترز عن مخالفته
وهو مما لا يمكن في مثال زماننا غالبا الا بمراجعة الكتب الفقهية الاستدلالية بل متون الفقه ايضا ومن
ذلك يظهر ان معرفة الفقه ايضا من الشرائط لا من الكماليات كما ذكره بعضهم فان الانصاف فهم

الاختيار ايضا مما لا يمكن الا بممارسة تلك الكتب ومزاولتها فضلا عن معرفة الوفاق والخلاف ومعرفة
العام والخاص وغير ذلك **الثاني عشر** ان يكون له ملكة قوية وطبيعة مستقيمة يتمكن بها
من رد الفروع الى الاصول وارجاع الجزئيات الى الكليات والترجيح عند التعارض فان معرفة العلوم
السابقة غير كافية في ذلك بل هي امر غريزي موهبي يختص ببعض النفوس القدسية دون بعض
فاذا كان هذه الحالة موجودة في نفس وانضم اليها معرفة العلوم السابقة فيحصل له ملكة القوة بعض
قوة رد جزئياته الى كلياته واصل تلك الحالة لا يحصل بالكسب بل هو من خلقه في زيادتها وتقويتها واذا
اردت معرفة ذلك فلاحظ من ليس له الطبع الموزون فانه لا ينفعه تعلم علم العروض وكذلك سائر العلوم
فربما يصير شخص ماهرا في علم الطب ولا يقدر على معالجة المرض وكذلك حال استقامة الطبع فانه ايضا امر
غريزي لا دخل للكسب فيها والمراد بالملكة القدسية المقتدرة هو ان يكون المجتهد قادرا على رد الجزئيات
الى الكليات بحسب نظره لا في نفس الامر والا فيلزم كون اجل من المجتهدين المختلفين في المسائل ذا ملكة
دون غيره وهو ظاهر البطلان لانا نشاهد الفقهاء الفحول المعتنين مخالفين في المسائل الخلافية
مع انه يمكن كون احدهم ذوي ملكات قدسية وسرعة انتقال وتطلع لا مرجحة لها في صفة الملكة بل الحدة
فضيلة اخرى يؤتيها الله من يشاء واما استقامة الطبع فهي في مقابل اعوجاج السليقة ولا اعوجاج من
المعايب الحاصلة للذهن كالاعوجاج الحاصل للبدن وما كان الاصل والغالب هو الفطرة فالمناط في معرفتها
الرجوع الى غالب الافهام والا فالذي يكون معوج السليقة لا يعرف بنفسه ان طبعه غير مستقيم ولا يترتب
عليك ان المراد بالاستقامة ليس اصابة نفس الامر والا فيلزم الحكم باعوجاج سليقة اغلب الفقهاء بسبب
اختلافهم في رد الفروع الى الاصول بل المراد ان يكون ذلك الرد مما لا يأبى عنه الافهام الغالبة وان كان
مرجوحا عند من خالفه في الرد فرجحه حيث احد الاقوال المخالفة او كثير منها او اكثر منها بالنسبة الى الاخر
ليس معناه عدم الاستقامة ولا يلزم منه الحكم باعوجاج طبع صاحبه والحاصل ان المجتهدين المختلفين
يستفرغون وسعهم ويحصل في نظر كل طائفة منهم من الدلائل ما لا يحكم من اقتصر نظره عليه من اصحاب
الافهام السليمة الا بتخطئة الاخر لم مع استقامة طبعه انما هو لخفاء ما ظهر له من الوجوه عليه او لظهور
ما يبطل ما فهمه الاخر عليه فتفاوت اذهانهم حينئذ انما هو بسبب تفاوت ظهور المداخل وخفائه لا بسبب الاستقامة
والاعوجاج ثم ان القاعدة التي ذكرنا من عدم تكليف الغافل والجاهل في المباحث السابقة يقتضي
جواز عمل غير مستقيم الطبع ايضا على مقتضى فهمه في المبادي ولكن مع تفطنه لاحتمال الاعوجاج وتقصيره
في التخلص فليس له حينئذ ان يعالج نفسه ويتخلص عن حالها ويعرض فهمه على افهام مشاهير

العلماء



العلماء المسلمين لكل المختلفين عند اختلاف الافهام ويستعمل حاله بهذا الميزان المستقيم والقسطاس القويم
فاذا ظهر له الاعوجاج فليحترز من العمل بما يؤدي اليه وعما ذكر يظهر حال ما قيل ايضا ان الاحتياج الى الملكة المذكورة
مما لا ريب فيه اذ كثيرا ما يكون في فرد بعض الافراد لكلي وفي لازم بعض اللوازم المذكورة ما يخفاه
لا يهتدي اليها الا من ايده الله بهذه الملكة والقوة القدسية مثلا اختلف الفقهاء في ان من يريد الحج وفي طريقه
عدو لا يمنع فعلا لا حالا وهو يقدر عليه فهو مستطيع او ليس بمستطيع فهم من ادرج ذلك في قوله تعالى
من استطاع اليه سبيلا وان هذا من افراد المستطيع لا خلاف المستطيع عليه عرفا كما ان الواجد المال
في بيته اذا طالب منه غريم خارج البيت لا يكون له الاعتذار بانه غير واجد فلا يجب على اذا تمكن من دخول
البيت واخراج المال وكذلك فيما نحن فيه فلا يشترط الفعلية وعدم المانع اصلا في صدق الاسم ومنهم من
لم يدرجه لان الحج واجب مشروط بالاستطاعة والاصل عدم الوجوب ما لم يعلم حصول الشرط ومع وجود
هذا العدو لا يعلم حصول شرط الاستطاعة وقد يستدل له بانه اعانة على الاثم فيحرم وهذا موجع الى نزاع
اخر ويحتاج الى الملكة في معرفة ادراج ذلك في الاعانة على الاثم والظلم وعدمه والحق عدم الادراج لان الحرام
انما هو الاعانة على الظلم من حيث انه ظلم مثال الخرنبة بقصد تعيين البسملة في قراءة السورة والفاعل بحسب
الارادة دليل عليه ومن قال بانه لا طلب استدل عليه بالادلة الدالة على وجوب قراءة السورة الكاملة بتحصيل الكمال
في ادراج قراءة السورة التي لم يقصد تعيين البسملة لحاق قراءة السورة الكاملة وعدمه والحق عدم الادراج
كما شرحناه في موضعه واعتبار هذه الملكة لاختصاصه له والفقه بل جميع العلوم يحتاج اليها لانه مقتضى
رد الفروع الى الاصول والجزئيات الى الكليات فلا بد في علم اصول الفقه مثلا ايضا من تلك الملكة فالذي يحتاج
اليه في مسئلة مقدمة الواجب مثلا في الاصول انما هو ملكة اثبات ان وجوب المقدمة من لوازم وجوب
ذي المقدمة ام لا وفي الفقه ان ذلك الامر الملاقي هل هو مقدمة للامر الملاقي ام لا وهكذا في مسئلة اقتضاء
الامر بالشيء للنهي عن ضده الخاص الى غير ذلك من الامثلة والمنازع في اعتبار الملكة وان كان لا يخفى الحال
لكون كلامه مخالفا لجلي البرهان بل البديهة لكنا نشير اليه لتنبيه الغافلين فنقول شبهة انه ان بنا في القول بوجوب
الاجتهاد عينا او كفاية على الجزئي لانا نعلم بالعيان ان كثيرا من الناس ليس له تلك الملكة وان خصصناه
بذي الملكات فهو ايضا باطل لانه قبل الاجتهاد ومن اول الفقه لا يظهر له انه ذو ملكة ام لا فمع عدم العلم
بالشرط كيف يجب عليه مع ان كثيرا من المشتغلين يظهر بعد السعي وبذل الجهد انه فاقد لها فكيف يحكم الحكيم
العدل بوجوبه عليه مع فقدان الشرط وقد مر انه لا يجوز التكليف مع علم الامر بانتفاء الشرط وجوابها
ان هذا الكلام يجري في اصل التحصيل وطلب العلم بالعلوم العربية وغيرها فان كثيرا من الناس يعلم من حاله

عدم الاقتدار ولكثير منهم يظهر منه عدم الاقتدار بعد صرف مدة من عمره والحق ان من علم من حاله عدم الاقتدار
وعدم الملكة فليس بمكلف جزما وهو مخرج من العمومات بالبرهان القاطع ومن لم يعلم حاله في الاقتدار و
الملكة فتكليفه ابتلائي كما حققناه في محله في مباحث الاوامر وذلك كتكليف الحائض في الحج بالحيض
تحيضها في العصر في نفس الامر توجوب الاجتهاد للكلفين مثل وجوب الصوم لهما ومنها ان اشتراط
الملكة يستلزم عدم العلم بوجود المجتهد ومعه لا يمكن الامتثال غالبا في امثال هذا الزمان فيتجه التكليف
واما الاستلزام فلانها امر خفي مع انه غير منضبط لاختلاف الطبائع فيها غاية الاختلاف فلا يظهر واحد
المعتبر منها للعوام وبيان ذلك كلام يتعلق باصل معرفة المجتهد وسيجيء وجوابه وبيان امكانه وان ذلك
شبيه بمقابلة البديهة ومنها انهم عليهم السلام قد روا لنا قواعد يستنبط منها بعض المسائل ولا حاجة
لنا حينئذ الى تلك الملكة نعم قد وضع الاصوليون قواعد مبتنية على ادلة موجودة ومباني ضعيفة مثل ان
مقدمة الواجب واجب والامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص وان الامر والنهي لا يجتمعان وان
استصحاب الحال حجة يحتاج استنباط المسائل منها الى تلك الملكة وهذه قواعد واهية لا نحتاج اليها
ولا يجوز التمسك بها اقول ومن القواعد التي قررها لنا عليهم السلام قولهم كل شيء فيه حلال وحرام فهو
حلال حتى يعرف الحرام بعينه وقد عرفت الاشكال فيه وان المراد منها هل هو موضوع الحكم ومحله او
نفس الحكم او ما يشملهما ثم المراد من الموضوع والمحل اي معنى واجراء حكم هذه القاعدة في تلك المحتملات
اصعب شيء وهكذا الكلام في قولهم كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر فان الاشكال في ان كل الماء القليل
الذي هو محل نزاع الباحثين فيه يدخل في هذا فيمكن الاستدلال على عدم قبول مطلق ماء القليل للنجاسة
من جهة عدم ظهور حكمه من الشارع من جهة اختلاف الادلة او هو مختص بالموجود فوق الخارج الذي لم يعلم
طريان النجاسة عليها وهل المراد منه استصحاب الطهارة فيكون المراد كل ماء طاهر طاهر ام لا الى غير ذلك
من المحتملات في الحديث ولا ريب ان معاني تلك القواعد المستنبطة من تلك الاخبار ليست مما اتفق
عليه الائمة السلفية بل هم مختلفون في ان الظاهر منها ماذا فعلم ان نظريات المحتاجة الى الملكة وكادعى
ملكة يحكم بما يفهمه من التفريع والرد واما قواعد واهية آه فقد من الجواب عنه مشروحا ومنها
ان هذه الاحاديث والاخبار كان يعمل بها في عصر الائمة كل من سمعها عالما كان او عاميا وتقريرهم عليهم السلام
اياهم على ذلك يدل على ان كل من فهمها يجوز ان يعمل بها من دون توقف على شرط آخر من الملكة وغيرها
وفيه ان العمل على ما يعمل العوام فهم منها العامي وغيره لا يوجب عدم اشتراط العمل على ما يفهمه كل احد بتلك
الملكة ومراد ناقل من يريد اقتباس كل ما يمكن ان يستخرج من تلك الادلة منها ويحتاج الى ذلك لا بد ان يكون

تلك



تلك الملكة وهو الجيد وكذا الجواب عما قد يقال انهم كانوا يعملون بالاخبار بدون التحري عن المعارض وحصول
الملكة المحتاج اليها في علاج المعارض فان عدم احتياج المشافهين لانه ومن في معناهم الى علاج المعارضة
وحصول تلك الملكة لهم لعدم عثورهم على المعارض او عدم تفطنهم لاحتمال وجوده او انكارهم من
السؤال عن امامهم لا ينفي احتياج غيرهم اليها واما ما يقال ان عدم تكليف المكلفين بالعمل بالاخبار يدل على ان
العمل بالافراد الخفية والموارد الغير البينة التي لا يتطرق اليها الا المتمرنون وكلا يعرفون فردية لها ولو مع الا
بعد النظر والاستدلال غير لازم ولا لازم التكليف بالانطباق بالنسبة الى غير المكلفين فهو في غاية الفساد فان
ذلك يستلزم عدم تكليف العجم بمضمون آيات القرآن والاخبار مطلقا فان قلت انهم مكلفون بالعمل بها
انهم قادرون على التعلم والاخذ ممن يعلم فنقول مثله فيما نحن فيه وايضا فلا ريب في اختلاف مراتب افهام
المكلفين في فهم الافراد الظاهرة ايضا فيكون التكليف بالظواهر والمنطوقات ايضا غير منضبط وهو ينافي
الحكمة بل النصوص ايضا قد يختلف حالها فقد يكون لفظ نصا عند مكلف ظاهرا عند آخر وهكذا فالتحقيق
ان المكلف به منها ما يمكن ان يفهم من الفطن ولو عن جماعة خاصة من الاذكياء وعدم فهم غيرهم من
العامة لا يوجب عدم تكليفهم بها فان لم يتفطنوا لها ولاحتمال ارادتها ولزوم التفحص عنها فالجاهل
والغافل معذور وان تفطنوا فتكليفهم الرجوع الى العالم المتمكن ثم ان ما ذكرنا لا ينافي ما قدمناه في مباحث
العموم والخصوص والاطلاق والتقييد من ان الاطلاق ينصرف الى الافراد الشائعة وانه ليس بحجة في الافراد
النادرة فان المراد من الافراد النادرة غير ما لا يحصل الظن بارادتها وان حصل القطع بفردية ما ومن الافراد
الخفية هنا ما يحصل الظن او القطع بفرديتها وبارادتها بعد التامل والنظر والفرق بين ظن فردية شيء الكلي
وظن ارادة فرد من الكلي واضح والاول يرجع الى نوع تصرف في الكلي ويستلزم التشكيك في حقيقته فان
الشك في كون ماء السيل ماء يوجب الشك في ان ماهية الماء هل هو مطلق يشمل هذا الفرد ام لا وكذا الشك
في دخول الفلس المجهول في بلد في قول القائل بع بالنقد البلد فيه فالشك في الكلي لانه لا يصير يقينا في كونه نقدا
بل الاشكال انما هو في ارادة هذا الفرد ثم انه يدل على جواز العمل بالافراد الخفية والموارد الغير البينة ايضا
قولهم عليهم السلام علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وبمضمونه روايات صحيحة ان رواها البرقي
من الوضاع وهما مذكوران في اخر البرقي ثم ان تحقق هذه الملكة واستقامتها وجواز الاعتماد عليها
كما ذكره بعض المحققين يبتني امور منها عدم احتياج السليقة وقد مر الاشارة اليه ومنها
ان لا يكون جزئيا لا يقف ذهنه على شيء ولا يليق الا بتفطن بالدقائق ويميل الى كل ناطق بل ناطق
بل لا بد ان يكون له ثبات فيما يرجحه ويرتضيه وذلك لا ينافي جواز تبدل الرأي مع تجديد النظر وان

يكون خطأ حاذقا ينتقل مما ورد عليه من المسائل الى مظانها وما خزنها ويعود من تلك المآخذ الى تلك
المسائل ومنها ان لا يكون جريا في الفتوى غاية الجرأة ولا مفرطا في الاحتياط فان الاول يهدم المذهب
والدين والثاني لا يفتري الى سواء الطريق ولا يقضي حاجة المسلمين بل ربما يشوه الدين ويفتح الفتح
المبين ومنها ان لا يكثر من التوجيه والتاويل ولا يعود نفسه بذلك فانه ربما يحمل بذلك الاحتمال
البعيد من الظاهر لانسه بذلك فان للانس بكل كيفية اذا بنى انه الا الذهن واضلاله الفكر عن
الصراط السوي ومن جملة ذلك الانس بطريق الحكمة والرياضي والنحو وغير ذلك فان طريقة فهم هذه
العلوم مباينة لفهم الفقه فربما رايناه بعضهم القرع في بعض الادلة الفقهية يخيل ان يكون مسكرا واذا
قام الاحتمال بطل الاستدلال وانت خبير بان الفقه انما هو ظني واحد لها ظنية ومعنى الظن قيام الاحتمال
فذلك لا ينتظم اساس فقه هؤلاء لكثرة احتمالاتهم وابطالهم الاستدلال ومنها ان لا يكون جاثا
يحب المجن وذلك المرض قد يكون طبيعيا كالعقارب المجبولة على حب اللسع وقد يكون لحب الرئاسة
واظهار الفضيلة مثل هذا الشخص لا يرجى له الاستقامة على الحق وايثاره والمكالمة مع مثله واستعيذ
بالله من خلقه الا ان تظن امكان ارشاده الى الحق ورده عن ذلك المنكر ويقرب من ذلك كونه
لجوجا عنوده ونحن رأينا كثيرا من صلحاء العلماء مبتلى بهذا المرض فاذا تكلم فيهم في بادي النظر غلظ
لاجل شبهة سبقت اليه فيجلو ويكابر ويصارع بالمطلوب وربما يتسلسل ويهذي من بيت العنكبوت
اما من جهة خروجه عن الحالة الطبيعية المدركة الى مقتضى حالة الاخرى المنكرة او للعناد والخوف من
خروج الذكر ومنها ان لا يكون مستبدا بالرأي في حال وتصوب بل في حال كما ايضا فان الجهل جبلة
الانسان والغفلة والسهو كالطبيعة الثانية له تنبيه اعلم ان المراد بالاجتهاد في قولنا الاجتهاد
يتوقف على تلك الملكة يمكن ان يجعل بعض ملكة الاجتهاد كما عرفه شيخنا البهائي ره وقد تقدم وبعض
الفضلاء وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي وما يتوجه انه لا يصح على الاول لان الملكة
هو نفس الاجتهاد لا شرطه فهو مدفوع بان الملكة التي هي نفس الاجتهاد هي الملكة الخاصة المترتبة على
مجموع شرائط الفقه التي من جملتها الملكة العامة اعني يمكن رد مظنون الجزئيات الى الكليات والفروع الى
الاصول لا رد جزئيات الفقه الى كلياته فلا تغفل واما ما يتوقف كمال الاجتهاد عليه فهو امور الاول
علم المعاني والبيان والبديع ونقل عن الشهيد الثاني والشيخ احمد بن المتوج البحراني انه جعل الثلاثة من شرائط
اصل الاجتهاد وعن السيد ايضا انه جعل الاولين من الشرائط وغيرهم جعلوا من العلوم من المقدمات
والحق ان بعض الاولين مما يتوقف عليه الاجتهاد مثل مباحث القصر والانشاء والخبر من علم المعاني وما

يتعلق



يتعلق بمباحث الحقيقة والمجاز واقسام الدلالة من علم المعاني البيان لكن القدر المحتاج اليه منها مذكور
في كتب الاصول غالبا وحوالة بيانه كونها مما يتوقف عليه اصل الاجتهاد ثم ان جعلنا الاجتهاد بالمعنى الاول
من صحيحات الاخبار والادلة فلا ريب في الاحتياج الى العلوم الثلاثة اذ لا يعرف عادة في امثال هذا
الزمان الا بملاحظة العلوم الثلاثة والتحقيق ان الفصاحة اذا اوجب العلم بكون الكلام من المعصوم او الظن
المتاخم للعلم كما يظهر من ملاحظة نهج البلاغة والصحيفة السجادية وسائر كلمات امير المؤمنين عليه السلام
واضح وكذلك اذا اوجب رجحان كون الحديث من الامام بحيث صار معارضه موهوما عن المجتهد
ذلك نادر في اخبار الفروع مسألة بعض مسائل الغيبة مثل ما يتعلق بكروية الارض لمعرفة تقارب
مطالع البلاد وتباعدها ويترتب عليه جواز كون اهل الشهر في ارض غير ما هو اول رمضان في بلد اخر وجواز
كون الشهر ثمانية وعشرين يوما لبعض الاشخاص ولا يبعد كون ذلك من الشرائط ويمكن ان يقال يكفي
في ذلك الفقيه العدل على مقتضى قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة واطلق الفرقة وكذلك الحال في معرفة القبلة فانه يكفي
الاستقبال بما يكون له العلم والعمل بالظن فيما لا يمكنه والعمل بما ورد في المضطر لو لم يحصل له الظن ايضا وكذا
الثالث بعض مسائل الطب للاحتياج الى معرفة القرن والمرض المبيح للفطر وامثال ذلك وليس
ذلك من الشرائط لان شأن الفقيه بيان الحكم باتصال الشرطيات لا بيان الواقعيات بتوسط القرن يوجب
تخصيص الفطر على الصحيح والنكاح والطلاق فليس معرفتها شأن الفقيه ولا لزم ان يعلم الفقيه جميع العلوم
الصنائع واضعها لاحتياج اطراف الشرطيات اليها مثلا يجب على الفقيه ان يحكم بان المبيع اذا خرج معيبا
فله شرعا الخيار او ان ظهر له العيب فله الخيار او ان يثبت في الامر الملاقي للارش واما معرفة العيب
العين والارش فلا يجب عليه كالاخفش الرابع بعض مسائل الطب مثل الوباء وشكل الوبا وبعض
ويظهر الوجه مما تقدم والخامس بعض مسائل الحساب مثل الجبر والمقابلة والخطائين والاربعة
المناسبة ما يتخرج بوساطتها الجهولات ويظهر وجه عدم الاشتراط مما تقدم فان شأن الفقيه بيان
مسائلها اذا قال احد الزيد على عشرة الا نصف ما لعمرو ولعمرو على عشرة الا نصف ما لزيد ان يقول اقرار
العقلاء على انفسهم جائز ولا يجب عليه تعيين المقدار ثم ان القدر الواجب من تلك الشرائط المتقدمة
هو ما يندفع به الحاجة فلا يجب صرف العمر الكثير في تحصيل المهارة في كل واحد منها فان الفقيه الذي هو
ذو الملكة يحتاج الى صرف عامة العمر فيه فصرف العمر في مقدماته يوجب عدم الوصول الى ذي المقدمة
مع ان الفقه ايضا مقدمة للعمل والعبادة فلا بد من عدم الغفلة وصرف العمر فيما لا يعينه فائدة
يشترط في المعنى الذي يرجع اليه المعلول بعد الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا والظاهر ان اشتراط الايمان اجماعي

اول ٢

الفقيه يجب الفطر في حقه بالاجماع

وهو مبني على عدم جواز الرجوع الى الحكام المخالفين مع مخالفة الحكم لنا واما على فرض ان مخالفاته صورة فالحق
على وفق اصولنا وطريقتنا بحيث يحصل الاطمينان عيانا ومع المخالف من اصحابنا في الاستنباط على اصولنا
كما كان جماعة من اصحابنا مفتي الفرق والعامة كانوا يجتمعون عليهم فيشكل الحكم بعدم جواز الرجوع اليه
وعدم الاعتقاد بالحكم لا ينافي عدم التقصير في الاستنباط وعدم الكذب في الاخبار عنه واما العدالة فظاهر
الوفاق في اعتبارها وان كان يمكن القول بكفاية الوثوق في الاستنباط والصدق نظير ما كان يقول الشيخ
رحمه في اخبار الموثوق عن الكذب مع كونهم فاسقين بسائر الجوارح ايضا ويشترط في محل رجوع المقلد اليه
علمه بكونه جامع شرائط الافتاء بالجهات المطلعة على حاله او باخبار جماعة يفيد العلم وقيل او بشهادة العدلين
وفيه اشكال وقد ذهب العلامة في التهذيب الى كفاية الظن قال لا يشترط في المستفتي العلم بصحة اجتهاد المفتي
لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع
وانما يحصل له هذا الظن بوثوقه لمنصب المفتي بشهادة من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه
وقال المحقق ره ولا يكفي العامي بشاهدة المفتي متصدرا وكلاما عاليا في نفسه ولا موعيا ولا باقبال العامة
عليه ولا باتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط
المعتبرة من ممارسته وممارسة العلماء او شهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغها اياه وقال في المعالم
بعد نقل كلام العلامة والمحقق كما نقلنا وكلام المحقق هو الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتج
العلامة ره بالاية على ما اشار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه في النهاية واما ثانيا فلانه على
تقدير العموم لا بد من تخصيصه باهل الذكر بين جميع شرائط المفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء لا نفاق على عدم
وجوب استفتاء غيره بل عدم جوازه وح فلا بد من العلم بحصول الشرائط او ما يقوم مقام العلم وهو شهادة
العدلين ويظهر من كلام المرتضى ره الموافقة لما ذكره المحقق ره حيث قال والعامي لا طريق الى معرفة
صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه وتبحرهم
في العلم والصيانة ايضا والوثاقة قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل التقليد ويقول كيف نعلم عالما
وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصياغة في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة و
الصياغة تحقيقا وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الاداب انتهى كلامه ره وتحقيق المقام على ما استاذنا عليه
الاساس في المباحث المتقدمة ان الجاهل والغافل من العوام الذين لا تمييز لهم لا تكليف عليهم الا بما
يلقنهم ويعقلهم اما الكلام في اهل الفطنة والذكاء والتميز منهم وطلبة العلوم البصيرين باحوال
اهل العلم العين المالغين مرتبة الاجتهاد فسيجيء بيان حال العلماء في مناظراتهم وتحقيق المسائل في بعض

الامور

الامور ليترتب عليه العلم بحقيقة الحال ويتفرع عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فمنقول الاقوى وان كان
بالنظر الى ما ادى الخطاء اشتراط العلم مع الامكان ولا اكتفاء بالظن مع عدمه ولكن دقيق النظر يعطي كفاية
الظن مطلقا للاصل ولزوم العسر غالبا فان قلت ان الاصل ارتفع باشتغال الذمة بالاخذ من المجتهد وهو لا يرتفع
الا بالعلم به قلنا اشتغال الذمة بان يؤخذ من الاخذ ممن ظن اجتهاده غير معلوم وكذلك الجواب عن الاجماع لسوء
تمسك به بتقريب ان يقال الاجماع منعقد على وجوب الاخذ من المجتهد وهو لا يحصل الا بعلم كونه مجتهدا فان
الاجماع انما هو على الحكم المشترك وهل ذلك الا موضع النزاع ويدل عليه ايضا ان اجتماع العلم بوجوب العسر والحرج
غالبا ويظهر ثمرة هذا النزاع فيما لو كان عالم في بلد وهو في نفس الامر ليس بمجتهد لكن كل من فيه ومن العلماء في
ذلك البلد بعضهم يعتقدون اجتهاده وبعضهم يظنون فهل لا الظانون اذا اقتضوا الى المسئلة اعتمدوا
على الظن في ذلك وعدم الجواز فيجب عليهم التفحص عن الخارج والتفتيش حتى يحصل لهم العلم او لا
واما من لم يتفطن المسئلة او جزم بكونه مجتهدا مع مخالفته لنفس الامر فلا اشكال في انه يعمل عليه بظن والحاصل
لا دليل على وجوب تحصيل العلم نعم هو اولى واحوط ومما حققنا ظهر ان المراد بالظن الذي يكتفى به هو
الظن بعد بذل الجهد لا الظن البادي كما ظنه في الظن بعدم الخصوص في جهة جواز العمل بالعام قبل التفحص
فلا يعترض المتوهم انه لا وجه للاكتفاء بمطلق الظن ثم ان الظاهر ان مراد العلامة ره من الاعتماد على قبل الناس
واجتماع المسلمين على الاستفتاء كما هو ظاهر كلامه استدلالهم على اهل العلم والفهم والفطانة ولا اجتماع مطلق
العوام لا يفيد الظن بتعيين الا ان يكون ذلك على سبيل الاستقراء والكاشف عن استحقاق الرجوع اليه لحكم العادة
وان تلاحقهم اذا وصل اليهم خلاف ما نحوه بمرور الايام المتطاولة ثم ان الكلام مع اتحاد الفقه وتحقق مع التعدد
فان تساووا في العلم والورع واتفقوا في الفتوى فلا اشكال ايضا في التخيير وان اختلفوا ولكن تساووا
في العلم والورع فيقدم الاعلم وفيه اشكال وسيظهر وجهه مما يأتي بطريق الاولى وان اختلفوا في الفتوى
فان تساووا في العلم والورع فهو مخير في تقليد ايهم شاء لعدم المرجح وان كان بعضهم اعلم واورع من بعض
فالمعروف من مذهب اصحابنا بل ذكر بعضهم انه لا خلاف فيه عندنا انه يقدم على غيره لانه اقوى وارجح وانما
اعلى واحق وانه عند الاماميين المجتهد واختلف فيه العامة فمنهم من وافقنا على ذلك والاكثرون سووا بين
الافضل وغيره لانتزاع الجميع في الاجتهاد والعدالة المحققين المتقدمين كلان المفضولين من الصحابة وغيرهم
كانوا يفتون من غير نكير اقول ان ثبت الاجماع على مختار الاصحاب فهو والا فيمكن ايرادهم بانه في
امثال هذه المسائل والا فالاعتماد على هذا الظهور والرجحان مشكل وتنبيههم ما مر في المجتهد قياس مع الفارق
وفي كلام المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد منع تقديم الافضل في المحاكمة والتحقيق انهم ان اراد وان عمل

المقلد يظن بمجتهده انما هو لاجل انه يحصل الظن بحكم الله الواقعي والمجتهدان المختلفان اذا قاما على ذلك
الحكم كما مر في المجتهد عليه فغير انه لا يتم على الاطلاق فان مقلد كان في بلده مجتهدان اصرحا اعلم من الاخر
وحكما مختلفان في الفتوى وفرض في عصر وجود مجتهدين اخرين في بلاد اخر فكيف يحصل له الظن بان
قول اعلم المجتهدين الذي في بلده هو حكم الله الواقعي دون من هو ادون منه مع احتمال ان يكون بعض
المجتهدين الذين في البلاد الاخر مخالفا لذلك الاعلم وموافقا للادون مع كونه مساويا للاعلم او اعلم منه
وان سلمنا نفي اعلمية الغير باصل العدم لكون الزيادة من الحوادث ولكن اذا علم وجود الاعلم من ذلك الاعلم
واحتمل من تقدم لذلك الادون فلا مناص فيه عما ذكرنا فيرجع مآل دعوى الرجحان وادعاء حصول الظن بقول
الاعلم حتى الى افادة الظن بقيد هذا الحال وهذا الشرط يعني ان فرض انحصار المجتهد في عين الموجودين
في بلده فيكون العمل على قول الاعلم اقرب واحرى وليس هذا معنى حصول الظن بحكم الله الواقعي لا بشرط وعلى
الاطلاق الذي هو مقصود الناظرين في هذه المسائل بل ولا يمكن دعوى ذلك مع ملاحظة تساوي الاموات
ايضا فان دعوى حصول الظن بحكم الله الواقعي من قول المجتهد الحي الذي هو ادون برابب شق من
المجتهد الميت ادون قول ذلك الميت مجازفة من القول فان قلت ان فتوى الميت تخرج بالدليل على عدم
جواز العمل بقوله قلت الدليل العقلي اعني سد باب العمل الموجب للعمل بالظن مع بقاء التكليف ضرورة
وترجيح تكليف ما لا يطاق لا يصلح التخصيص لان يراتب من ذلك ما يذب عن اخراج القياس ولا سيما ان
لو سجيز تمام الكلام وعلى هذا فلا بد ان يقال بالتخيير بين الاعلم وغيره او يرجح يكون حكم الله الواقعي بحسب ظننا
اصرحا بالاصرحية بين الموجودين في العالم بل الميتين ايضا لوجوب العمل بقولهم فاذا قوة الحكم الواقعي
بحيث هو لا يقتضي الدليل التخيير وان اراد وان ذلك حكم اخر ينوب مناب الحكم الواقعي وان لم يحصل
الظن بالحكم الواقعي كالتقية الدائرة عن من لم يكن فلا دليل على وجوب ترجيح الاعلم فان الذي ثبت من
الدليل انه اذا لم يكن للمقلد العلم بحكم الله الواقعي يجوز العمل بظن من تمكن من استنباط الحكم من هذه الادلة
واما ان ظن هذا الشخص هل هو كما ثبت من الواقع ام لا فلا نحتاج اليه على هذا الفرض وح فلا دليل على
اعتبار الاقوى بل لا معنى لاعتبار الاقوى والاقرب والارجح فان قولنا حكم الله الظاهري هو ما كان
ارجح لا بد له من متعلق ومن بيان ان ارجحيته في اي شيء فان قلت المراد ما كان ارجح واظهر انه صدق
حكم الله الظاهري في مورده وان قلت المراد ما كان ارجح بالنسبة الى ما اراده الله تعالى في الواقع منا
فهو الظن بحكم الله الواقعي والمفروض عدمه والحاصل ان الادلة الشرعية هي حاكية عن حكم الله الواقعي
والترجيح الحاصل فيها والاظهرية المتعلقة بها انما هو بالنسبة الى ما هو المراد في الواقع فلا يصح فرض احتمال

ارادة

لا يقبل لم



ارادة الحكم الظاهري غير كونه ظاهرا انه حكم الله الواقعي لا يقال ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الاقوى بالاجماع
ولا دليل على العمل بالاضعف لانا نقول قد بينا سابقا انه لا اصل لهذا الاصل فلا نعيد واشتغال الذمة ايضا
لم يثبت الا بالقدر المشترك المتحقق في ضمن الادون ولا اصل عدم لزوم الزيادة فلو كانوا يفصلون بانه
اذا انحصر المجتهد في العالم في الاعلم وغير الاعلم ولم يكن هناك ميت اعلم ايضا فهناك يرجح اقوى الامارتين
القائمتين على الحكم الواقعي على الاخر كان له وجه ولكنه فرض نادر لا تحقق له في امثال زماننا بل يمكن اجراء
ما ذكرناه في المقلد في المجتهد ايضا بالنسبة الى امارته فنقول لزوم عمله على اقوى الامارتين انما هو اذا اراد
تحصيل ما هو اقرب الى الواقع والظن بحكم الله النفس الامري وهو لا يتم اذا كان مقيدا بشرط وحال فلو فرض
ان مجتهدا لم يقدر على تحصيل الاسباب وكتب الاخبار واقوال الفقهاء وانحصر تكليفه في الاجتهاد فيما عنده
من الاسباب مع علمه بوجود نبي اخر من الاسباب ولكن هو لا يتمكن منه واحتمال مدخلية الغير في مطلبه
احتمالا ظاهرا فتحصيل الظن لمرجح اما هو بشرط هذه الاسباب وفي هذه الحال لا مطلقا وهو ليس معنى تحصيل
الظن بالحكم الواقعي ثم المجتهد الذي جمع الاسباب واستفرغ وسعه في التحصيل وتفحص وجوده ما يحتمل ان يجاوزه ليلة
تحقيقه ويترجح عليه باصل العدم يمكنه تحصيل الظن بالحكم الواقعي والقول بان الاصل عدم مخالفته ما وجد من
الاسباب في العالم وهو لا يتمكن منه لما عدم من الاسباب غلط فاحش لان الاصل لا يثبت بالنسبة
الى الموافقة والمخالفة لا يخفى ترجيح فالقول بوجوب تقديم قول الاعلم المقلد على الاطلاق لا يتم ودعوى الاجماع
في امثال هذه المسائل مع انه غير ظاهرة منهم وغير ظاهرة والمحقق في نفسها يظهر بطلانها من استناد هم في
دعواهم هذه الى امر اقرب واكد وارجح وايضا لا يلائم الجمع بين دعوى الاجماع على متابعة الاعلم في اثبات
المطلب وبين الاستناد الى انه اقرب وارجح فان الاستناد الثاني هو استناد الى الدليل العقلي والاستناد
الى الاول استناد الى النقل والدليل العقلي لا يقبل التخصيص والتقييد وقد مر من نظيره في ادلة حجية خبر
الواحد والحاصل ان المعيار في رجوع المقلد الى المجتهد ان كان هو العمل بالظن عند تعذر العلم بالحكم الشرعي
الاصلي فهو تابع لحصول الظن لا بشرط من اي جهة كان وان كان بتقليد الميت ولا معنى لحصول الظن بشرط حال
ووقت وان كان المعيار هو الاجماع او غيره من الادلة الشرعية فهو مقصور على ما يدل عليه الدليل ودعوى
الاجماع على متابعة الاعلم ايضا لم يثبت لان الاعلم الذي لم يجد مخالفته لا علما خرا وعلم عدم مخالفته بل الظاهر
من دعوى الاجماع على متابعة الاعلم الحي الاطلاق لا الاعلم بل المقلد حيا اذا كان احد علما واورع من الاخر
وان اختلفا كان اصرحا اورع والاخر اعلم فيقبل بتقدم الاعلم لان الورع المعتبر في العدالة يكفي في احتياط الاعلم
ولا يحتاج الى الزيادة التي في الاورع وذلك بجزء عن التقصير ولكن زيادة العمل في الاخر يوجب زيادة الاثاب

في الفتوى وقيل بتقديم الاعسر ويمكن الاستدلال له بان زيادة الحرج توجب تحول المشقة في استفراغ الوسع الى
ما هو دون الوسع وان كان الامتثال يحصل بما لا يوجب العسر والحرج وذلك قد يوجب ادراك بعض
ما لا يدركه الاعلم لكون استفراغ وسعه اقل منه ويظهر التحقيق بما حققناه انفا **فائدة** اختلفوا في
جواز بناء المجتهد في الفتوى على الاجتهاد السابق على اقوال ثالثها العدم الا اذا تذكر دليل المسئلة وما حفظ حافظا
لنسيها وجب عليه التكرار فان وافق الاول فهو والا فيجب عليه العمل على الاخر وقيل ان مضى زمان وتغير حال
يجوز معه زيادة قوته واطلاعه على الادلة فيجب التكرار والا فلا للاول الاستصحاب واصالة عدم الوجوب
ولنا اولا احتمال تغير الراي بالنظر فلا يبقى الظن وثانيا ان كون المسئلة مربوطة بالاجماع مختلف فيه ترتيب كذا
ويظهر دليل التفصيل الاخير مما ذكر والحق هو الاول لما ذكر ولان لزوم العسر والحرج وبعد احتمال التغير كلاهما
زوال الظن كما لا يخفى نعم لو حصل له بسبب السوانح وتغير الاحوال وتفاوت الاوقات وتبدل ما يرى في بعض
المسائل الاصولية شك في المسئلة بحيث زال الظن ولو من جهة الاستصحاب ايضا وتساوى الطرفان فيجب
عليه تكرار النظر ثم من مجرد رايه بسبب التكرار هل يجب ان يعلم مظنون بذلك ليرجع عن قوله الاول الاظهر عدم
الوجوب وما يتوهم من ان المستفتي حينئذ بقي على عمل بلا دليل فكلا موجب فيجب رده مدفوع بان ظن بقاء
الموجب بالاستصحاب كاف له ولا اصل عدم وجوب الاخبار ثم انا قد اشرنا الى الفرق بين الحكم والفتوى
في مباحث الاخبار وتوضيحه هنا ونقول ان المراد بالفتوى هو الاخبار عن الله تعالى بحكم مسئلة سواء كان
بعنوان العموم كما لو قال الماء القليل ينجس بملاقاة النجاسة او الخصوص كقوله هذا القيء عن الماء نجس
صب ملاقاته نقطة من البول وفي معناه خراج اصبته وان كان انشاء بالفظ والحكم هو الزام خاص
او الطريق خاص في واقعة خاصة متعلقة بامر المعاش فيما يقع فيه الخصومة بين العباد مطابقة لحكم الله
تعالى في نظر المجتهد في هذه الواقعة وغيرها مما يندرج تحت كلي فالفتوى ح هو ان كل ما كان من هذه الواقعة
الخاصة فحكمه كذا او هذه الواقعة حكمها في الواقع كذا والحكم هو الانشاء والالتزام لذلك الحكم العام
في هذه الواقعة الخاصة بعنوان انه انشاء من قبل الحاكم لا اخبار عن الله بها والظاهر ان انشاء الحكم من الحاكم كما
يحصل بقوله حكمت بكذا او امضيت كذا او الزمت كذا يحصل بقوله لمن يحكم له بالمال اتصرف في كذا وهذا لك
او بقوله لمرأة تزوجي بفلان وكذلك تزويجها بنفسه لغيره ونحو ذلك ومن خواص الحكم عدم التعدي عن
الواقعة المخصوصة التي وقع فيها الى غيرها وان كان موافقا لها بعينها او عدم جواز تعميمه بخلاف الفتوى
فانه يتعدى عن الواقعة الخاصة الى ما يوافقها ويجوز نقضها بالمعنى الذي ذكره وقد ينتبه الامر بين
الفتوى والحكم كما اشرنا اليه في مبحث تصرف المحتكر في حكاية هند زوجة ابي سفيان ثم ان رفع الخصومة



تفاوت بين الحكم والفتوى

باب الحكم

اما يكون بعد التنازع والترافع من الخصمين بالفعل او من احدهما مع غيبة الاخر او صغره ونحو ذلك كذلك
واما يكون قبل ذلك اذا كان هناك خصومة متصورة بالقوة ويكون من شان الواقعة حصول
الخصومة فيها مثال الاول ان يدعي احد مالا في يد حاضر او غائب او صغير ورفع امره الى الحاكم وحكم
بدعواه ومثال الثاني ان يعقد الحاكم باكرة بالغة رشيدة يعتقد هو وجودها والدها ويعتقد هي موته لا يحل
او باذن الاخر في اجراء الصيغة فانه ليس ههنا خصومة بالفعل كما لا يخفى ومن امثلته كما اجرى المتزوجين
بعشر رضعات للاخر بنفسه او بتوكيله لها مع عدم تعلق احد بهذه المسئلة ولا اشكال فيها بل وعدم
علمهما بحصول الرضاع اصلا مثل ان يسأل والدا المتزوجين الجاهلين بالحال هل يجوز تزويجهما بعد ما علم
الوالدان بهم وثبت عند الحاكم ايضا ورضي لهما بالتزويج ولم يعلما الحال الا بعد الصلاة فانه لا ريب انه ليس
خصومة بالفعل بين الزوجين بعد حصول العلم لهما او لاحدهما بالرضاع بعد ذلك ولكن لا اشكال في ان
الظاهر من تقييد الحكم برفع الخصومة وجعل ذلك غاية له لزوم قصد الحاكم لذلك فيخرج كثير من الامثلة منه
ولذلك اشتبه حكاية هند والحاق بينهما هو القصد وعلى ما ذكرنا فالفرق بين اعطاء زكوة مال التجار للفقير
بتقليد مجتهد واخذ المجتهد تلك الزكوة واعطائه الفقير مطلقا حتى فيما لم يتعلق صاحب المال بالمخالفة في المسئلة
اصلا ولا المجتهد وكان ذلك قد يصير مورد التنازع بين الفقير وصاحب المال مشكل اللهم الا ان يقال المراد ولا اخذ
هو الاخذ على سبيل الحكم ورفع الخصومة المتصورة قصدا وعلى هذا لا يتزلزل قبل التقييد بذلك الحكم في القواعد
وكذلك القول بان المجتهد اذا اوقع عقد الباكرة بدون اذن ابيها او اذن للغير في تزويجها فهو لازم كما يجوز
نقضه بخلاف ما اذا اوقعها غيره فان الاول حكم لا يجوز نقضه بخلاف الثاني على الاطلاق مشكل اذ المسلم ان
ما هو حكم لا يصدر الا عن مجتهد ولا يثمر الا اذا صدر منه لا ان كل ما صدر عن المجتهد فيما يتصور فيه خصومة
بالقوة فهو حكم والحاصل ان الصدور عن المجتهد من شرائط صحة الحكم لا من مميزات ماهيته نعم اذا كان
مقصود المجتهد قطع الخصومة المتصورة كما يجوز ان يقطعها بقوله جوزت لك التزويج بدون اذن
ابيك وحكمت لك بهذا يجوز ان يقطعها باجراء الصيغة بنفسه فهذا هو الذي يصير حكما لا مطلق اجراء
الصيغة ولا اشكال في صورة الاذن للغير اظهر فانه يصير من باب حكاية هند زوجة ابي سفيان واما
توهم عدم جواز التزويج بما نحن فيه لان المجتهد اذا باشره فانه مما لا يذهب اليه احد ثم اعلم انه يرد على تعريف
الحكم ايضا عدم الانعكاس بالحكم بالحدود مما يختص بحق الله كالشرب والزنا فيما اذا لم يدع على الزاني
والشارب احد حتى يقع الخصومة بينهما وقد صرحوا بكون ذلك حكما كما يناديه قولهم في مسئلة جواز
عمل الحاكم بعلمه وعدمه والتفصيل بالجواز في حقوق الله دون حقوق الناس وكذا استدلالهم للجواز بعدم

قوله تعالى السارق والسارقة والزانية والزاني والتقييم بعدم القول بالفصل وغير ذلك وكذا يرد عليه الحكم بثبوت
الهلال فانهم جعلوه من باب الحكم ولا ريب انه متعلق بالمعاد لا بالمعاش فالتقييد بالتعلق بالمعاش خروج
عن الحد وكذا تقييد الحد برفع الخصومة لاشعاره فيه غالبا ومما يدل على انهم جعلوه من باب الحكم تسميتهم
بالخلاف في كفاية قول الحاكم بانه يوم فطر واضحاه في المزيد ومدرجه في المدارك استناد الى عموم ما
دل على ان للحاكم ان يحكم بعلمه ولانه لو قامت عنده البينة فحكم بذلك وجب الرجوع الى حكمه كغيره من
الاحكام والعلم اقوى من البينة ولا ريب ان ادلتهم القوية موهنة على عدم جواز نقض الحكم كما يأتي بانه
يتفاوت بالبينة المحضة لا تمام سيما الاجماع اذ هو من الادلة الشرعية ولا يدان يعلم حال موردها في الشرع
وان اريد هذه المعاني وقع الاجماع عليه ويمكن توجيه المقام لا دخال مثل الحكم بيوم الفطر بان يراد بامر المعاش
امر لا اختصاص لها بالشارع بل هو من موضوعات حكمه فيرجع الى انه هل تحقق الرؤية ام لا وهل تم عدد
الشهر ام لا ولا مدخل لذلك في اصل الحكم الشرعي وان كان يرجع الى الحكم الشرعي باعتبار قطع النزاع ويتضح
ان الشارع حكم بان حكم الحاكم ان هذا اليوم يوم الفطر ومن فروع كونه من الحكم ثبوت حلول الاجال
بها تابع فيه الضمان مثل ما لو باع اصل بالبيع المشروط فيه الخيار الى اول الشهر الثاني الذي يترتب عليه اللزوم
بانقضاء الشرط في اول الشهر ثم وقع النزاع بينهما في اليوم الخاص في انه اول الشهر ام لا فيكفي في ذلك حكم الحاكم
بانه اول الشهر فيترتب عليه اللزوم وعدمه ولا يحتاج الى حكمه باللزوم وعدم اللزوم فالحكم بانه اول الشهر حكم
وحكمه باللزوم او عدمه حكم اخر ولا دخال الحد الشرعي بارادة ثبوت الموجب وعدمه والخصومة في ذلك
متصورة ايضا بين العباد في التصديق والتكذيب والموافقة والمخالفة فالمدخل في تعميم الحكم المذكورات
هو عدم فصل الحاكم بحكمه رفع ما شجر ان يتصور من المخالفة والخصومة ايضا وان لم يكن بالفعل هناك
خصومة فيدخل كثير مما خرج منه وخرج منه ما يتوهم دخوله فيه وقد يحصل لحكم المجتهد اعتباران من احدهما
فتوى ومن الاخر حكم كما لو حكم بصحة بيع الغائب اذا ادرك اضطراري المشتري فهو من حيث انه مفتي لا يحتاج
لاجرة حكم ومن حيث انه اخبار عن الصحة فتوى وعلى ما مر فيدخل في الحكم حكم المجتهد بكون الجلد خرا اذا اشتبه
الامر وحكم بكون اللحم مذكى اذا وقع الاشكال فيه وكذا ان هذا الاناء من الاناءين المشتبهين هو ما
وقع فيه النجاسة ومن ذلك ظهر الفرق بين قول المجتهد هذا القدح نجس لمن يقلده اذا رايا كلاهما انه وقع
فيه قطرة من الخمر فاذا عمل المقلد عن تقليد هذا المجتهد قبل العمل بقوله من نجاسته الخمر وقد من يرى طهارته
يجوز استعماله وما لو حكم بان الاناء الذي وقع فيه البول من الاناءين المشتبهين هو هذا فلا يجوز له الاستعمال
بعده كما يجيء بيان ذلك وما يشكل به الامر اذا قلنا بان قول المجتهد اليوم يوم الفطر او هذا الجلد خرا هذا

الحكم



مزكى حكم بلزوم متابعة مجتهد اخر لم يثبت عنده ذلك لهذا الحكم بناء على ما مر مما يجيء من ان الحكم لا ينقض
وان معنى عدم النقض لزوم الحكم بترتب الاثار عليه كما يجيء بيان ذلك وذلك مما يوهن القول بكون
امثال ذلك حكما بالمعنى المصطلح الذي لا يجوز نقضه ابدا ويمكن دفعه بالتزام في المحكوم عليه وبالنسبة
اليهم فان الحكم من حيث انه حكم انما يتحقق باختيار احد الاحتمالين في المسئلة المختلف فيها واجراءه في القضية
الشخصية كمسئلة المتراضعين والباكرة وغيرهما ولو كان بدون مرافعة ومخاصمة بالفعل واما باجراء
الحكم على الطريقة المجمع عليها في القضية الشخصية المتنازع فيها بسبب ادعاء كل منهما الاستحقاق شرعا بنحو
كهلال المرئي لما في يد المدعي عليه بسبب البينة المقبولة او باجراء ما هو المختار عند الحاكم في طريق رفع
الدعوى مع كونه خلاف ما مثل اثبات بعض الحقوق المختلف فيها بالبينة واليمين كالخلع والعتق ويجب
على المتخاصمين العمل بمقتضاه في الجميع هذا حال الحكم والاحتجاج وانفاذ الامر وامضائه واما حال الافتاء
والتقليد فاما التقليد في العبادات فواضح لانه عمل بقول المفتي في المسئلة وكذا في الحل والحرمة ونحوهما
في المطاعم والمشارب والافعال والاعمال البدنية غير العقود والايقاعات واما العقود والايقاعات
مما يحصل بين اثنين غالبا فله اجتهادان احدهما الجواز وعدم الجواز والثانية الصحة والبطلان فاما الاول
فيتبع المقلد راي مجتهده فيه واما الثاني فهو ايضا ظاهر مع التراضي وبناؤهما على ما يعتقد مجتهده في الاصل
وفي الاستمرار واما كان قد يحصل فيه النزاع من جهة المنع عن ترتب الاثار فيحتاج الى التوافق ورفع النزاع
ثم ان النزاع بين طرفي العقود والمعاملات اما يكون من بحث مخالفة الطبع او من جهة مخالفة الطريقين
في حكم الشرع بان يكونا مجتهدين مخالفين او مقلدين لمجتهدين مخالفين فلنمثل هنا لكل مثالا لتتضح الامر
وهو مثال عقد الباكرة البالغة الرشيدة مع وجود الاب ولها صور عديدة **الاولى** ان يكونا مقلدين
لمجتهدين يرى ان الخيار لها **الثانية** الصورة بحالها مع كون راي ان الخيار للولي ولا اشكال في الجواز والصحة
في الصورتين **الثالثة** ان يكونا مقلدين لمجتهد واحد ولكن وقع النزاع بينهما بسبب الطبع والهواء ولا
ريب تحقق ايضا في صحته ما وافق راي المجتهد وبطلان ما خالفه كالاربع في جوازه **الرابعة** ان يكون احدهما
مقلد المجتهد والاخر مقلد المجتهد اخر مخالف له او يكونا مجتهدين مختلفي الراي ان قلنا بعدم اشتراط الكرة
والاذن في المجتهد كما هو الظاهر وصح فاما ان تنازعا قبل العقد او بعد عقد كل منهما الرجل عليه او بعد عقد
احدهما وفي كل من الصور يحتاج الى المرافعة الى مجتهد فان كان النزاع قبل العقد فان وافق راي الحاكم
لاحدهما فيحكم له وان كان راي الغير في العمل او فرض قوله في هذه المسئلة او في مسئلة اخرى فالتعيين
بيد الحاكم او بالقرعة وان تنازعا بعد عقد كل منهما فان توافقا فالحكم لما وافق راي الحاكم ان كان رايه

التعيين والحكم لما يختاره ان كان رايه الغير وان تقارنا فما فيظهر حكمه مما تقدم ومما ذكرنا يظهر احكام صور
اخر قسموه هنا مثل ما لو لم يكونا مجتهدين ولا مقلدين او كان احدهما مجتهدا او مقلدا والاخر جاهلا او
غافلا وسيجيئ تمام الكلام اذا عرفت هذا فاعلم انهم ذكروا انه لا يجوز نقض الحكم في الاجتهاديات من الحاكم
اذا تغير اجتهاده كما هو ظاهر غيره اذا لم نعلم ما لم يخالف قاطعا بخلاف الفتوى واحتج على ظهر بان جواز نقضه
يؤدي الى جواز نقض النقض من مجتهد اخر فيتسلسل ويفوت مصلحة نصب الحاكم وهو فصل الخصومات ودعوى
الاجماع عليه ويدل عليه الاستصحاب وبقاء العسر والحرج واما جواز نقض الفتوى بالحكم بعد تحقق
الخاصة والموافقة فله وجه في الجملة كما اشرنا فان احد طرفي الدعوى اذا بنى مطلبه على فتوى مجتهد والاخر
على خلافه وتخاصما عند الحاكم فلم نقض مقتضى الفتوى بحكمه اذا خالف رايه في المسئلة وكذا اذا كانا مجتهدين
وسنذكر وجه التقييد بقولنا في الجملة وان اريد جواز نقض الفتوى بالفتوى فهو مشكل والذي يقطع
بانهم اريدوه من جواز نقض الفتوى في هذا المقام انه يجوز لمخالفة المفتي اما من المستفتي فاذا لم يعمل بعد
بالفتوى كان اجماعهم انما انعقد على عدم جواز العدول بعد العمل اما لم يظهر بطلان الفتوى من راس وعدم
استحقاق المجتهد التقليد واما قبل العمل فجواز العدول وان اعتقد بالحكم بتقليد مجتهد وكذا بعد العمل
في واقعة اخرى اذا تغير راي مجتهده او تبدل مجتهده بمجتهد اخر وبما انه والمفتون مطلقا يجوز العمل كل
مجتهد على ما ادى اليه وان كان مخالفا للاخر وهذا هو ظاهر التحرير خامسها في القواعد بعد العبارة التي نقلناها
عنه في مباحث الاخبار وبالجملة فالفتوى ليس فيها منع الغير من مخالفة مقتضاها من المفتي ولا من المستفتي
اما من المفتي فظاهر واما من المستفتي فلان المستفتي له ان يستفتي اخر الى اخر ما ذكره واما جواز نقض
الفتوى بالفتوى بمعنى ابطالها من راس او تغييرها من الحين مطلقا ففيه اشكال واشكال وتوجيه
ان الفتوى على اقسام منها ما يستلزم الاستمرار ما لم يطرء عليه مزيل بحكم وشرعي ومنها ما لا يستلزم فلا دليل
مثل الفتوى في العقود والايقاعات والثاني مثل الفتوى في نجاسة الماء القليل بالملاقاة وعدم نجاسة
الكر واشباه ذلك من جملة المطاعم ومرجعها ما اختلف فيه وغير ذلك فان فرض ان يفتي احد بجواز عقد
الباكرة باذنها وفرضنا غيبة ابيها وعقد فاصابت تلك الفتوى ثم تغير راي المجتهد قبل حضور ابيها وقبل تحقق الخاصة
والموافقة بينهما فالعمل على هذه الفتوى واجراء العقد عليها مما يستلزم الدوام فان العقد يستلزم الاستمرار اما
دائما او الى امد كالمنقطع وقطع الاستمرار فيه يتوقف على ما وضعه الشارع في ذلك مثل الطلاق والارتداد و
انقضاء المدة او هبتها وحصول الرضاع اللاحق او ثبوت الرضاع السابق اذا لم يعلم الزوجان بحال الرضاع
قبل العقد ولم يثبت في اية وجواز تجويز الراي من القواطع وكذلك الحكم بجواز نكاح المتزاوجين بحسب

رضعات



رضعات على من لا يراه محرما وكذلك بيع العنب لمن يعلم انه يجعله خمرا وبيع ارض ما يبقى كالجص او ما لا يبقى كالجص
في غير عورة الانسان وغيرها مما لا يحصى وكذا ان مقتضى الحكم رفع النزاع ومقتضى نصب الحاكم عدم
جواز مخالفته في الحكم لئلا ينافي الغرض المقصود منه فكذلك مقتضى الرجوع الى المفتي ونصب المفتي لارشاد
المستفتين ان يبقوا امرهم وخلافهم ومعاشهم ومعادهم على حكمه فالشارع الذي جوز رجوع المستفتي
الى المفتي في جواز النكاح وعدمه وجواز البيع وعدمه وخصه في ان يبقوا امرهم معاشه ومعاده على فتوى
مفتيه امر المعاش بعضهم بما جوزوه من الامور الدائمة فاليوم الذي يحصل الرخصة المستفتي في ايجاد ذلك الامر
الذي هو من الامور الدائمة وقت حصول الرخصة لا دائمة وكان مخالفة الحاكم ومناقضة حكمه ينافي النظام ويوجب
عدم الاستقرار وكذلك مخالفة المفتي في هذا القسم من الفتوى ولا يضر تجدد رجحان الحرمة في نظر المقلد
من جهة تغير راي مجتهده حتى يستبعد جواز التدرك مع رجحان الحرمة كما لا يضر ذلك في صورة الحكم مع تغير
الراي وكذلك الكلام في المجتهد اذا تغير رايه وكان هو صاحب المعاملة والنكاح ولا يستبعد ذلك فيه كما لا
يستبعد لو طرء عليه حكم حاكم اخر كما ذكره ولما الحكم بوجوب الاجتناب لحل عن الماء القليل الملاقي للنجس جاريا
كما شرع بوجب الاستمرار والدوام اذ وجوب الاجتناب ليس مما يستلزم هذا المعنى وكذلك الحكم بجواز الاستعمال
لا يستلزم الدوام وان استدل بعد تجدد الراي بحكم بغسل ملاقاه وبوجوب الاجتناب عنه بل يجوز كذلك اذا
لا يستلزم الدوام وان استدل بعد تجدد الراي بحكم بغسل ملاقاه وبوجوب الاجتناب عنه بل يجوز كذلك اذا
نجاسة فرج خاص وقع فيه النجاسة قطعا كما اشرنا اليه سابقا ايضا اما الحكم بنجاسة لا يستلزم دوام ذلك الحكم ما دام
الفرج باقيا يحتمل ان المقلد بعدم الوجوب اذا تجدد الراي مع كون الماء باقيا على حاله وكذا العكس والحاصل
ان الحكم بوجوب الاجتناب او عدمه لا يستلزم الدوام مطلقا ولكن حكم الزوجية اذا حصلت بسبب الفتوى
يستلزم الدوام اذا العلة الموجدة في الثانية هي العلة المبقية بعد العمل بها بخلاف الاولى بل لك ان تقول ان
هذا ليس من مسئلة نقض الفتوى وعدمه بل هو من الفروع في جواز نقض ما حصل من الفتوى وهو مختلف
باختلاف الموارد بخلاف اصل الفتوى فانه يجوز نقضه ومخالفته مطلقا بلا اختلاف في الموارد فان تعلقت
اجراء هذا الكلام في العقود فافرض المثال فيما اتفق المجتهد بجواز النكاح ثم تغير رايه قبل الاتزويج فانه فان
ما يجوز نقضه بلا اشكال كما لو يجز والزان في نجاسة القليل في عدمها قبل الاسفال ايضا وهذا بخلاف
الحكم فانه لا يجوز نقضه سواء عمل به ام لا اذا عرفت هذا علمت انه لا يتم تفريع حرمة المنكوحة
بلا طلاق وان كان يجوز المجتهد اذا تغير رايه يجتهد ان لم يلحقه حكم حاكم او لم يباشر عقده الحاكم بنفسه او من خصه
على انه منا بعد الفتوى ويجوز نقضه ومنجر اذا تجدد راي المجتهد او مات وجاء مجتهد اخر بخلاف
ما اذا وقع العقد بفعل الحاكم او رخصته الخاصة وكذلك عقد العادة لمخالف اذا وقع بتقليد مجتهد يرى

لا ان بعضهم انه يحرم عليه مع تحقق حكم الحاكم ايضا وكان يحكم المجتهد الذي نكح امرأة جاز نكاحها عنده لنفسه ان لا ثم
تغير بالمرة وذا هاجرا ما قالوا يحرم عليه الا ان يحكم حاكم واجمعهم حرم مع تحقق حكم الحاكم ايضا وبه عدم
التمامية منع جواز نقض الفتوى بالفتوى مطلقا كما شرنا بل الحق انما هو قول العمل كما يظهر من استدلالاته المتقدم
لان جواز العمل بها انما هو قبل العمل اجماعا كما سيجيء في القانون الاتي بل يمكن تحقق ثبوت العمل على
مقتضى الفتوى الاولى بما يتجدد بعد ذلك من الوارد الوارد عليه فعدم تحقق النقض بالحكم انما هو
لعدم التحقق في الحكم بسبب الاشتباه بالذات اذ الحكم انما هو شخصي واجزئي لا يتجاوز الى مورد اخر بخلاف الفتوى
فكل حكم مشتق على الفتوى فهو يتغير وينتقض من حيث الفتوى في الفتوى ولا يتغير من حيث الحكم
ولا ينتقض ويدل على عدم جواز النقض في الفتوى بالمعنى المذكور ايضا الاستصحاب وانه عدم العسر
والحرج وانه عدم الهرج والمرج وعدم الانتظام في امر المتزوج والاموال والاملاك وغيرها مع ان التحقيق
ان الرأي لم يتجدد في المسئلة في الصورة المفروضة فان الرأي انما هو جواز التزويج او عدم جواز الاجراء التزويج
التزويج الحاصل على الوجه المشروع الكلي بشرطه وعدم وترتيب الفسخ وعدم على جواز العقد وعدم يحتاج الى دليل
والحاصل ان جواز نقض الفتوى بالفتوى في امثال العقود والايقاعات بعد وقوعها مطلقا مشكل ولم يظهر
عليه دليل وما يظهر من دعوى الاتفاق من كلام بعضهم من ان تغير رأي المجتهد في المسألة التي حكم بها او كلا
دعى عليها نفسها وعرضها ونوعهم مع ان دعوى الاجماع على المسائل التي لم يثبت ثبوتها في زمان الائمة عليهم السلام
بعيدة لا يعبأ بها ولو فرض ان نقول بالمكان وقلنا بانه اجماع منقول فعلا يقاوم ما ذكرناه من الادلة ولو
سلمناه فانما نسلم في مورده وهو ما لو تغير رأي المجتهد وكان الواقعة مختصة به وسيجيء كلام المحقق الاردبيلي
في عدم جواز نقض الفتوى بتغير الاجتهاد وان قلنا بنقضها فلا بد ان نقول بسقوط الحد الشرعي فعلا وانه عدم
مصداق المثل وعدم استحقاق الانفاق وجواز الرجوع الى العقد وغير ذلك اذ المذكورات من توابع العقد الصحيح
والمفروض انتفاؤه ولو قلنا بصحته الى الحين وتغيره من حين التغير وان المراد جواز العمل بالرأي الثاني
من حين التغير لا ابطال العمل بالرأي الاول من راس فيه ان ليس بنقض حقيقي بل ليس بتغير رأي حقيقة
في هذه المادة الخاصة كما اخرنا سابقا لانه ليس حكما بقيام العين مثلا بعد الحكم بحله بل هو حكم بحرمة الاستدامة
بعد الحكم بحله المستلزم لحل الاستدامة فلا بد من القول بالتزام توابع العقد الصحيح اذ ذلك لا ينضاف من باب
الارتداد لا من باب ثبوت الوضع السابق ولم يقل به احد وبالجملة مدار الكل من زمان غيبة الامام الى الان
على تقليد المجتهدين بل الغالب في الخلائق انهم لا يجتهدون ولا مقلدون فهب امر عقد لا فاسد ولكن
امر المقلدين في البلاد البعيدة الذين لا مناص لهم عن التقليد واوجه معرفتهم هو ذلك انما هو على العمل

بفتوى



بفتوى مجتهدهم في العبادات والمعاملات ولا ريب ان المعاملات اكثرها خلافية وهذا الاشكال يجري
في كلها فلا بد لكل مقلد ان يجري بيعه واجارته ومزارعته ونكاحه وطلاقه كلها في مستقبل الجهد او غيره
او غيرها فعلى ان نحن ذلك يحقق الحكم وان لم يحصل الخصام بالفعل والا فليس فعل الفسخ ما كما ترى
معاملاته ويتبدل حالاته يجري ويتبدل رأي مجتهده او يتبدل بآخر ثم بعد الفسخ بسبب تغير الرأي او التجدد والتحجر ثانيا
برأي اخر ثم فسخه برأي اخر وهكذا فيلزم التسلسل وعدم الاستقرار ولا اقل من موت مجتهده ثم وجوه قول
اكثر العلماء الكلام على ما ادعاه بعضهم من عدم جواز تقليد الميت وان الناس صنفان اما مجتهد واما مقلد فلا
بد ان يجري جميع معاملاته الى نفسه وكل ما في تحت يده مما حصل له بمعاملة على مجتهد اخر ليضمنه او يفسخه ولها
ان كلها دليل على جواز العمل رأي المجتهد وهو لزوم العسر والحرج ونحوه يدل على جواز البقاء على مقتضى مثال
هذه العقود والمعاملات ومما يتفرع على ما ذكرنا جواز نكاح امرأة وقع طلاقها على خلاف رأي مقلد الفقيه
في بعض اقسام الطلاق بقول القول باختصاص عدم جواز النقض بالحكم دون الفتوى يلزم ان يحكم المجتهد
الذي يرى بطلان ذلك برجوع المرأة الى الرجل اذا وقع الطلاق بتقليد مجتهد يرى ذلك وان لم يحصل بخصومة
ومرافعة او لا بل ان يأخذ الطلاق المجتهد بنفسه بقصد الاطلاق والالزام او باذن فيه بالخصوص كان يوضحه
بعد الوقوع لو سلمنا كفايتها مطلقا في صيرورتها كالحاكم على ما حققناه من عدم جواز نقض الفتوى ايضا
بالفتوى وجواز امضاء الحكم بها وان خالف رأيه فيجوز للمجتهد الذي لا يرى مجتهده مثل هذا الطلاق امضائه اذا وقع
بتقليد مجتهد يجوزه ومعنى امضائه الحكم ترتيب اثاره عليه ومن اثاره جواز نكاح هذه المطلقة لغيره كما قلنا
انه لا يجوز للمجتهد الذي لا يرى نكاح الباكرة بدون اذن الولي ان ينقض النكاح الواقع بتقليد مجتهد يجوزه قبل
تحقق المرافعة لكن لا يجوز له ان يمنع نكاح المطلقة على وفق مقتضى رأيه لان ذلك من اثار الطلاق فامضاؤه
وامضاء معناه حكمه بترتيب اثار الطلاق عليه وجواز عقدها ثانيا من اثاره وذلك نظير الحكم بين المتخاصمين
كما ان معنى عدم جواز نقض المجتهد الاخر هو لزوم ترتيب مؤاخذته عليه وان خالف رأيه فيجوز للمجتهد الاول
من المال الذي انتقل الى المدعي بحكم الحاكم المخالف لرأي الرأي بل الواقع عليه ليس بعد ذلك في هذا المال ولم يقع البيع
بحكم بكون المال ماله وهكذا ساير الثبوت فكذا الفتوى والقول بعدم جواز نكاح من وقع طلاقها كذلك في
عصر المجتهد الثاني عسر عظيم وان قيل بنفع العسر بادعاء المرأة خلوها عن المانع عند من لم يطلع بحقيقة الحال
قلنا لا نم ذلك فيما لو علم كونها مطلقة في الجملة فان قيل بعدم المعرفة بخصوصية الطلاق كان الحكم على الصحيح قلنا
ذلك باطل الصحيح اذا كان مختلفا فيه فيحمل على الصحيح عند الفاعل لا عند هذا المجتهد وما ذكرنا يدفع ما عسى
ان يورد على الاصل المسلم من ان كل من حصل اصل المسلمين على الصحة في كل ما كان من هذا القبيل بعني العقود والايقاعات

المستعقبة للآثار التي عليها بناء معايش الخلق فنرى المسلمين في كل عصر ومصر ليس بناؤهم في البيع والشراء والرهن
والنكاح والطلاق وسلوك علماء الدين معهم الا على نحو على ترتب الآثار مع احتمال ان يكون معاملاتهم على غير
طبق ما يرجع عند ذلك العالم لا ذلك معنى حمل فعل كل مسلم على الصحة مع كون اغلب الافعال محتملة لوجوه كثيرة بعضها
باطلة عند الكل وبعضها صحيحة عند الكل وبعضها مما اختلف فيه فوق الغالب بحيث يحتمل احتمالا ناشئا مما وقع من
المعاملة ما هو رأي هذا المجتهد الذي يحملها على الصحة ومع ذلك لا يلتفتون اليه ذوي العلماء بحرمة احكام الزوجية
بين الزوجين من دون تفحص عن حال ما ان النكاح هل وقع صحيحا بينهما ام لا مع ان احتمال كون المزاوجة باطلة
عند ذلك العالم ليس باحتمال نادر لا يلتفت اليه فانه يحتمل ان يكون الزوجة باكرة تزوجت بزوجها بدون
اذن ابيها او متزاحمة معه بعشق وصحابات مع ان ذلك العالم لا يجوز هذا النكاح وقع على شرط يبطل
يبطل النكاح بسببه عند ذلك العالم وكذلك البيوع وساير المعاملات فان الخلاف في العقود والايقاعات
والمداينات في غاية الكثرة ومع ذلك جناء العلماء والعوام على ترتب آثار افعال الناس من دون تفحص
عن ذلك وانت خبير بان مجرد حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي في ذلك لما ذكرنا من ان الواجب حمل فعل على الصحة
هو الصحة من الفاعل لا من الحامل والصحة عند الفاعل كيف ينفع في ترتب الآثار عند الحامل مع عدم التفحص
عن ذلك انما يترتب على ان تلك الاسباب من العقود والايقاعات اذا وقعت على وجه صحيح عند الفاعل
فلا بد ان يترتب عليها مسببا تها وان لم يكن كذلك عند الحامل لا يقال ان ذلك مبني على قاعدة اخرى وهو
اتفاق النادر بالغالب بادعاء ان الغالب في تلك الاسباب من العقود والايقاعات وغيرها هو
الصحة عند الكل فان ذلك ثم لا يخفى على المطلع بالنظر والحلال فانها حاصلة فيه سيما وكل واحد من ابواب الفقه
مشتملة على اختلافات الكثيرة في توابعها ففي الطلاق مثلا نقول خلاف من جهة الالفاظ في الصيغة ومن
جهة الاحكام والشرائط في كل واحد من اقسامه وانه هل وقع رجعيا او بائنا فان كان رجعيا فهل وقع على
اللفظ الصحيح عند الحامل ام لا وهل وقع عند رجلين عدلين سوى من يجري صيغة الطلاق او كان احد
العدلين هو وكيل الزوج وان العدلين هل كانا عادلين على ما هو مذهب الحامل او الزوج او الوكيل فان
في العدالة والكاشف عنها اختلافا معروفا وهل وقع الطلاق في حضور العدلين مع معرفتهما الزوجين ام لا
وهل يقع الطلاق في حال الحمل او غيره او في الغيبة او الحضور وان كان في حال الحمل فهل كان في المرة
الاولى او الثانية ففي كل ذلك اختلافات بل كان خطيا فهل تحقق الشروط فيه من الكراهة على النحو المطلوب
على الوجه الذي يعتبر عند الحامل والفاعل او وقوع الخلاف في حد الكراهة وفي صحة الطلاق بعوض مردود
الكراهة وغير ذلك مما لا يحصى وكذلك الكلام في النكاح والبيع والقرض مما يطول الكتاب بذكرها ثم مع قطع النظر

عن ذلك

عن تلك الاختلافات في اصل تلك الابواب والمسائل هل وقع ذلك بالاجتهاد او التقليد او بدون احدهما
وعلى الثالث فهل كان ذلك مع الغفلة والجهالة او مع التقصير والمسامحة وهل يترتب الآثار على القسم
الثالث بقسميه او باحد القسمين منه دون الآخر وهكذا او بالجملة تغير الرأي في اصل المعاملة وتبدل
المجتهد انما يقتضي انشاء المعاملة بعد ذلك لو اراد انشاء معاملة جديدة على الرأي الثاني لا ابطال ما يترتب
على الرأي الاول او قول المجتهد الاول ولو حصل به انحاء الانتقالات والتصرفات مثل ان جعل المبيع مهر الزوجة
وانتقل من الزوجة الى وارثها وباع الوارث بغيره وهكذا او كان يجب ان كل ذلك عسر وحرج عظيم يتعذر
العقل والشرع ولو فرض ان المجتهد الثاني اخترع هذا الرأي وقال هذا الرأي لا تجدد رأي وتغيره يعني
ان رأيي لزوم ابطال آثار الرأي الاول كلا مساغ مع ذلك المجتهد وبيان عدم عذر الله واقامة البينات
وهو خارج عن موضوع المسئلة نعم اذا ظهر بطلان الرأي السابق من راس مفوكلام اخر غير تغير الرأي فان
من تغير رأيه في الاجتهاديات لا يحكم ببطلان الاجتهاد السابق وذلك ربما يعود الى الرأي السابق ايضا
وسيجيء الكلام فيه والجملة الكلام في العقود مخالف للعبادات فلو تجدد طلبه في وجوب قراءة السورة بعد
ما كان يرى سجنا بها في الركعة الثانية فيجب عليه القراءة في الثانية وكذا لو تغير رأي مجتهد وهكذا الحال
في القبلة اذا تغير الرأي في الركعة الثانية ويقع الاشكال فيما لو جعل فرش المسجد من اجرة محمول من الطين
النجس تقليدا لمن يرى الخزفية استحالة ثم تجدد الرأي او تغير المجتهد فهل يجب نزعه وتبديله ثم لا دامنز
مما يفيد الاستمرار كما ان وجيه حق يرد عليه عدم جواز النزع اذ لا ان المناط في ذلك هو تبعيد المسجد عن
النجاسة وهو مقصود انما فانا وليس مما يناط بالاستمرار والدوام ولا يبعد التفصيل بان يقال لا يجب النزع
ويجب الاجتناب والحكم منه لو حكم بجواز بناء المسجد عن ذلك الاجر فان قلنا بوجوب تبعيد مطلق
المسجد حتى جدرانه عن النجس فيلزم تخريب المسجد وهو مشكل فان قلت قد ذكرت ان الفتوى يجوز
نقضها بالحكم وان ما لا دليل عليه هو نقض الفتوى بالفتوى فكيف مما ذكرت في نقضها بالفتوى من المفاسد
يجري في نقضها بالحكم ايضا مثل لزوم العسر والحرج وغيره قلت تحقق الخاصة غالبا انما هو في اول الامر
فلا يترتب عليه عسر وحرج ولو فرض تحققها بعد مدة طويلة فتحققها مع عدم ثبوت التراضي عليه في اول
الامر نادر والمتيقن من المفاسد وذلك ما يلزم من المفاسد في اصل نقض الفتوى بالفتوى دون نقض
العسر والحرج في ذلك عن اصل الخاصة بين يوجب ثبوته على الآخر بخلاف نقض الفتوى الثاني عيل
فيها عسر كما هو الغالب في المسائل الخلافية التي هي مبنى امور معاش الخلق ومع ثبوت التراضي في
اول الامر مثل ان يفتي المسئلة الخلافية على رأي مجتهد ثم بعد ذلك حصل الاختلاف بينهما بمجرد الطمع والهوى

او بسبب التمسك بتغير رأي المجتهد او بتبدل الرأي وتوقفا الى مجتهد يرى ذلك باطلا فالحكم بجواز النقض
في ذلك ايضا مشكل للزوم اكثر ما ذكر عليه وقد ذكرنا المقام في بيان حال تجدد الرأي وحصول المخالفة بين
الرأيين وبيان الصور التي يحصل المخالفة بين الرأيين وبيان ما يجوز نقضه بالحكم وما لا يجوز ان الصور
التي يتصور فيها تخالف الرأيين مع قطع النظر عن الموافقة والمخالفة خمسة **الاولى** مخالفة المجتهد لرأيه الذي
بسبب التغير وتبدل الحكم بالنسبة اليه كما اذا اعتقد الباكرة لنفسه بدون اذن الولي ثم تجدد رأيه فالمشهور بينهم
بل ادعى عليه السيد عميد الدين ره الاتفاق انه يبقى على الرأي الثاني فيحرم عليه زوجته لو الا ان يحكم
حاكم قبل ذلك فلا يحرم عليه لكثرة قوة الحكم وتأمل فيه بعضهم لان الحرام لا يصير حلالا بسبب الحكم الحرام
ويشكل الحكم بالتحريم وان لم يلحق به حكم الحاكم لعدم الدليل عليه غاية ما دل عليه ادلة حرمة النكاح بدون اذن
الولي هو النكاح الابتدائي لا استمراره بعد وقوعه على ما هو مقتضى تكليفه مع انه لو قلنا بالحرمة فيفتقر الحكم
ولا يحتاج الى الطلاق وهذا الفسخ انما هو لما ظهر عليه من عدم جواز نكاحها من راس لا لعدم جواز امساكها
فيما بعد فقط فغاية الامر عدم الاثم عليه فليس هذا من باب الارتداد بل هو من باب ثبوت الرضاع الثابت
المثبت لحرمة المثل على الاظهر لظهور فساده من راس ولذا كان كذلك فاذا انفسخ النكاح بتجدد الرأي جاز
له التزوج بغيره فاذا تزوجت بالغير ثم تجدد رأيه وظهر له بعد ذلك جواز العقد وصحته راسا فيتحقق
الحل على الرأي الثاني هو جواز الدخول بها والقتل اليها وان كان في حال الغير لان تجدد رأيه كشف عن
صحة العقد من راس لا جواز العقد عليه بعد التجدد والفسخ العقد الاول لا تجدد الرأي ومظنة الحرمة
ولم يقع منه طلاق او ارتداد او نحو ذلك حتى يحتاج العود الى عقد جديد ويحتمل جواز التجدد رأيه بعد ذلك
وهكذا فيتكرر الحكم بالحرمة بتجدد الرأي وان لم يحكم به حاكم وما ادعاه السيد عميد الدين ره من الاجماع الاتفاقي
تم كما اشرنا وما يرد ما ذكرنا حكمهم بعدم الحرمة اذا اخذته حكم حاكم فان الدليل على الحلية بعد حكم الحاكم مع
تغير الاجتهاد ان كان هو الاجماع فهو مع لوجود الخلاف فيه وان كان هو لزوم التسلسل وعدم الاستقرار
لولاه والعسر والحرج يلزم ذلك في الفتوى ايضا ومخالفة المجتهد لرأي نفسه ايضا وكذلك الكلام في النقل
الذي ذكرناه بدون اذن الولي اذا تغير رأي مجتهده فقال الواقعي ايضا يحرم عليه اذا تجدد رأي مجتهده
الا ان يلحقه حكم حاكم لكن السيد عميد الدين هنا لم يدع الاجماع بل جعل الحرمة اظهر والكلام فيه كما مر بل هو
اظهر هنا **الثانية** مخالفة المجتهد لمجتهد آخر ولا ريب انه ليس له مزاحمته ولا مزاحمة مقلده اذا
قلد والظاهر انه يجوز له ان يبني على صحة ما حصل بفعله وترتب الآثار عليها كما اشرنا في تفريع مسائل
الطلاق وكذلك الكلام في مقلد ذلك المجتهد والتابع مجتهده **الثالثة** مخالفة من لم يحكم كون مجتهدا

ولم يحكم



ولم يعلم من حاله انه مقلد لمجتهد ام لا والاظهر عدم وجوب مزاحمته ايضا حيث لا انفعل على الصحة بل الامر كذلك
وان مجتهده ايضا بناء على ما سنحققه في ما بعد من عدم الدليل على بطلان تقليد الميت سيما فيمن كان
مخالفا له سيما في المسئلة التي قلده سيما في العقود والايقاعات والمعاملات بل الدليل على الجواز **الرابعة**
مخالفة من علم انه يبني على اصل الاخوال في المسئلة بتقليد من لا يجوز تقليده مع كونه جاهلا بوجوب التقليد
او غافلا او لا اظهر فيه وجوب مزاحمته في الاثر شاذ والرواية في الاطلاق والعمل لكون الحكم بصلاة عقد
آخر كان مع موافقته لاصل الاباحة لمزاحمة الاجتهادية المطابقة للاقوال الموجودة في المسئلة مشكل والتحقيق
في ذلك يظهر مما قدمناه في اوائل باب الاجتهاد والتقليد ونقول هنا الغافل الجاهل اذا اعتقد
ان حكم الله في حقه هو جواز العقد وانه يترتب عليه آثار في الظاهر ترتب الآثار وصحته ما لم يظهر كونه
باطلا من راس بان يكون خارجا عن الاقوال المحققة في تلك المسئلة وعن مقتضى الامارات الشرعية
القائمة عليها فانه اذا كان موافقا لاصل الاقوال في المسئلة فهو كما لو كان مقلدا لاحد من المجتهدين
المختلفين في المسئلة وكما لا يجوز نقض الفتوى المجتهد المخالف فلا يجوز نقض ما بنى عليه ذلك الغافل
الجاهل باعتقاد انه حكم الله في حقه اذ لا دليل على بطلانه غاية الامر ان ذلك المجتهد يرجح في نظره
خلاف ذلك ما لم يحكم بطلانه في نفس الامر وكلا واذا كان كذلك حين الجهل والغفلة فهو البناء على هذا العقد
فلا بد من القول باستمرار آثاره كما كان الحال كذلك في المقلد المجتهد بعد تغير الرأي وكما كان قولنا ببقاء
آثار العقد الحاصل بتقليد المجتهد مبنيا على الاعتماد على ما هو حجة عنده من فتوى ذلك المجتهد فكذا هنا
مبني على الاعتماد على ما هو حجة عنده من فتوى دار العامي او غيره من الذين لم يكونوا مجتهدين
ولا مجتهدين ولا مخبرين عن مجتهد مع ان المعاملات من باب الحكم الوضعي ولا مدخلية للعلم والجهل
فيها ولا لنية طلبها بالنية وقصد الامتثال ولو قلنا بان العقد المبني على معتقد العاقد الجاهل الغافل
مع موافقته لاصل الاقوال في المسئلة باطل مرجعه عدم صدوره عن الاجتهاد او التقليد ويلزم البطلان
في اكثر المعاملات الواقعة في زماننا مع عدم اخذها عن المجتهدين وان وافق رأي مجتهد العصر وانت
خبير بانه خلاف المعهود من طريق السلف والخلف فلو تزوج الزوجان لبعض رضاعات مثلا من دون
معرفتهما بالمسئلة ولا بوجوب التقليد ولا اخذ من المجتهد يجب على المجتهد الذي لا يقول بكون ذلك مذكورا
ايضا نقضه اذا اطلع عليه لانه لم يحصل من جهة التقليد وكذلك سائر المعاملات ومحصل توافق ذلك
لرأي المجتهد الموجود من باب الاتفاق لا يجعله موافقا لنفس الامر وكما لا يوجب صحته وكذا اجازته
بعد الاطلاع لا يوجب صحته من اول الامر كما لا يخفى لان علة البطلان بالفرض هو انتفاء العقد بدون

التقليد ولم يجد مثل هذا الحكم من العلماء ولو كان ذلك لكان لما ترك الامرون بالمعروف والناهون
عن المنكر ولشاع وذاع بحيث لم يختف هذا الاختفاء وهو بين لا يستحيا ونفي الحسد والحرج غير جار
ايضا الخامسة مخالفة من كان كذلك لكن لم يكن جاهلا بالمرة وغافلا بل ترك التقليد مسامحة ولا ريب
في لزوم الجدارة ولا ارشاد في الاخذ والعمل واما الكلام في بطلان العقد الذي اوقعه كذلك اذا وافق
احدى الادلة ولا قول في المسئلة ففيه اشكال ويمكن توجيه القول بعدم جواز النقض فيه ايضا
اذا وافق احد الاقوال في المسئلة بان جواز النقض للمجتهد المخالف له ان كان لانه مخالف لما يظنونه
انه خلاف حكم الله وانه ليس بسبب يترتب عليه حكم شرعي فلا بد من القول بجواز النقض فيما لو قلد
المجتهد الاخر ايضا لانه مخالف لحكم الله بحسب ظنه وقد بينا بطلانه وان كان لانه لم يقع فيه مجتهدا
وعدم جواز نقضه فيما لو تبع المجتهد انما هو لانه تبع المجتهد وادى مقتضى تكليفه فيرد عليه ان ردا على
ما ذكرت من مرخلية متابعة المجتهد في ترتب الاثر فلا بد ان يجب عليه النقض لو وافق رايه ايضا لانه
لم ياخذه من المجتهد وهو فاسد لان الحكم الوضعي لا مرخلية في ترتب الاثار عليه للعلم والجهل وقصد
الامتثال وعدمه انما ذلك شرط في العبادات لاجل اشتراط النية وقصد القرب والامتثال فيها وهو لا يتم
الا مع العلم او الظن بانه حكم الله الواقعي ولو زوج احد ابنته باحد مع علمه بخمسة عشر وضعات بينهما
مع انه سمع الخلاف فيه بين العلماء او باع العنب لمن يعمل خمرا وحكما وسمعه المجتهد الذي رايه موافق
لذلك فلا يجوز نقضه لانه يصدق عليه انه نكاح وبيع ويترتب عليهما احكامهما غاية الامر كونه منهيا عنه بدون
الاذن عن المجتهد والنهي مع انه لا يدل على الفساد في المعاملات انما نحقق هنا امر خارج عن المعاملة وان
كان لانه لما سمع الخلاف في المسئلة يحصل له التردد عند اجراء الصيغة فلا يتحقق منه الانشاء ففيه انه
لا يتم حصول التردد في الايقاع سيما في جميع الموارد غاية الامر التردد في الوقوع وهو لا ينافي الجزم في
الايقاع فان قلت الاصل عدم ترتب الاثر والقدر الثابت من الترتب هو ما حصل المعاملة بالاجتهاد
او بالتقليد غاية الامر دخول الغافل والجاهل مع اعتقاد الترتب فيه ايضا واما المتفطن السامع فلم يعلم
معاملة ترتب عليه الاثر قلت لا ريب ان الدليل الشرعي يرفع الاصل والحكم الوضعي بنفسه
رافع للاصل من دون مرخلية للعلم والجهل غاية الامر حصول الاختلاف في الحكم الوضعي بسبب اجتهاد
فيدور الكلام السابق ونقول ان الحكم بعدم ترتب الاثر اما لاجل بطلانه في نفس الامر واما لاجل انه
لراي هذا المجتهد واما لانه لم يحصل من جهته اجتهاد ولا تقليد والاول خلاف المفروض لانه من المسائل
الاجتهادية والثاني يوجب الحكم بالبطلان لو كان ماخوذا من المجتهد الاخر مخالف له ايضا والثالث لا مرخلية

لرفع الحكم



لرفع الحكم الوضعي اذ لو كان له مرخلية لجرى فيما وافق رايه ايضا والحاصل ان الاقوال في المسئلة ايضا لا جهة
مبتنية على الامارات الشرعية والظن بعدم ظهور بطلان احدهما فلا يتم الحكم بالبطلان غاية الامر عدم
جواز اختيار احدهما لهذا المسلح رجحا بالغيب واما مع اختياره لذلك فالحكم بجواز النقض ايضا يحتاج
الى دليل سيما اذا وقع العقد جزءا من الطرفين ولم يقع بينهما منازعة اصلا وسيما اذا وافق اجتهاد المجتهد
الذي يريد نقضه واذا لم يجز النقض فيلزم ترتب الاثار واما ما دل على لزوم الاخذ من المجتهد وان ما خالف
الامارات الشرعية ولا قول المتزلزل لا يكون باطلة فلا يحتمل في ما يدل على بطلان مثل ما نحن فيه مما وافق
من المعاملات على طبق واحد من الاقوال وان كان مع المسامحة واصالة عدم الوجوب وعدم ثبوت
التكليف بضم مقتضى هذا العقد ايضا بما ضرح والحق ان المقام بعد لا يصفو عن شوب الاشكال وان
كان الاظهر الصحة سيما فيما وافق راي المجتهد هذا حال اقسام مخالف الاراء في الفتوى ولما بان حال الحكم
وجواز النقض به فنقول الحكم الصادر من الحاكم لا يجوز نقضه لا بالحكم ولا بالفتوى بالاتفاق ما لم يظهر
بطلانه رايا وان اختلف الراي من نفس الحاكم او غيره وان الفتوى قد يجوز نقضه بالحكم وقد لا يجوز
اما الصورة التي يجوز فيها ما لو وقع النزاع في اول زمان العقد اما قبله او بعده بعد الاطلاع على ان له حق
الدعوى وان طال المدة واما الصورة التي لا يجوز فهو ما لو تراضى ضمن المتعاقدان على عقد مع معرفتهما بكون
المسئلة خلافية بان بنيا على تقليد مجتهد واحد او ما يقوم مقامه كما لو كانا جاهلين بلزوم التقليد راسا
ثم عرفا بعد ذلك الخلاف وسبيل النزاع ودعتهما الصوف الى المنازعة فالاظهر عندي عدم نقض الفتوى
هنا ايضا بالحكم تنبيه اذا تخالف البكر والولي وكانت البكر مقلدة لمن يحكم باستقلالها والولي مقلدا
لمن يحكم باستقلاله فان وقع العقد من احدهما قبل المرافعة فلا حكم ببطلانه ولا يمنع عن مقتضاه حتى يقع
المرافعة فان ترافعا عند من يوافق البكر فيلزم نكاحها ويلزم الولي بالسكوت وان ترافعا عند من يوافق
الولي ويصدر العقد من الولي فيلزم عقده ويبطل دعوى البكر ولو صدر منهما عقدان فقد مر الكلام فيه
والغرض هنا بيان ان عدم تحقق المرافعة لا يوجب بطلان العقد وهو ظ وكذلك الكلام لو كانا مجتهدين
او غائبين جاهلين راسا وكون العقد في معرض الزوال بسبب احتمال الحكم على خلافه بعد المرافعة
لا يوجب الحكم بعدم ترتب الاثار عليه ما لم يوجد له كسائر المعاملات ونظيره كثيرا لا حاجة الى ذكرها
تتمة الكلام في بيان جواز النقض اذا ظهر بطلان الحكم والفتوى فاعلم انهم قالوا ان عدم جواز
النقض انما هو اذا لم يخالف قاطعا وفسره الفقهاء الى بالنص القطعي والقياس الجلي وقال السيد عميد
الدين قد لا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعي كنص او اجماع او قياس جلي وهو ظ

الشارع فيه على الحكم وعلته نصا قاطعا وثبت تلك العلة في الفرع قطعا فانه ح ينتقض الحكم اما الظهور خطاه
قطعا ومراده نفيها شاكا لعلاقته في الارشاد وغيره من البطلان حيث قال وكل حكم ظهر بطلانه الى الحاكم قبل
العزل او بعده او الجزم الى ينقضه ويبطل هو ذلك اعني الحكم الفرد الدليل القطعي او ظهور التقصير منه فيما
ليس له دليل قطعي وكان من الاجتهاديات لا مجرد تغير الراي فانه ليس بظهور البطلان مطلقا الذي يأتي
راي المجتهد ويحصل له الترجيح الراي الاخر مع انه لا يظهر له بطلان الاول ويحتمل بعيد صحته ايضا فيه لا يجوز
نقضه لا مع ثبوت التقصير في الاجتهاد وما ذكره المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد في تحقيق ظهور البطلان
يؤيد الى ظهور التقصير في الاجتهاد لاجل قلة التتبع وحسن الظن ببعض الكتب والاعتماد على مجرد ما نقله
بعض المصنفين في كتابه وجعل معيارا ذلك والقاعدة الدالة عليه هو ضعف الغرض لو فرض الاطلاع عليه لتتبعه
من الادلة وان عدم الاطلاع كان من جهة التقصير وفعل حرام لا يضر بالفتوى وايته لم يعثر عليها لا بترك كما
في الكتب الغير المشهورة او لم مثل قرب الاسناد والمحاسن او لاجل كونها في غير بابها المعهود وكذا لا يضر مخالفة
بعض المرجحات في تعارض الاحوال او مضمن بعض المرجحات المذكورة للجمع بين الاخبار بسبب
تفاوت مراتب الظن في الجانبين نقل بترجيح دلالة من حديثين صحيحين يرتقي الفرق في رجحان احدهما
على الاخر وقد يتعدد الامر بين اختيار التخصيص على الاضمار وبالعكس وهكذا فهذا لا يبقى لظهور بطلان
الاجتهاد بل يبقى انه تغير رايه ولكن يضر مخالفة الغرض بحيث صحيح غير شاذ مذكور في بابه المعهود فضلا عن الاية
والاجماع والقياس الجلي وغير ذلك فان مخالفة المذكورات كاشفة عن التقصير في الاجتهاد بل عدم
الاجتهاد الصحيح وعلى ذلك يدل كلام الشهيد ره في الدروس حيث قال ينقض الحكم اذا علم بطلانه سواء كان
الحاكم او غيره وسواء انفرد الجاهل به ام لا وحصل ذلك بمخالفة نص الكتاب او المتواتر من السنة والاجماع
او خبر واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة او منصوص العلة من بعض الاصحاب لان ما تعارض
فيه الاخبار وان كان بعضها اقوى بنوع من المرجحات انتهى ملخصا واستشكل المقام الشهيد الثاني في
المسالك سيما في عبارة الشهيد هذه في غير الثلاثة الاول لان الخبر الواحد من المسائل الخلافية ودليله ظني
فيه فيه لا يضر وكذلك الكلام في مفهوم الموافقة والمنصوص العلة فيه فيه لا تستلزم البطلان وعلى ما دل
عليه المحقق الاردبيلي يندفع الاشكال ثم ان المحقق الاردبيلي ره قال ان في صورة ظهور البطلان ينقض
الحكم والفتوى كلاهما وفي صورة تغير الراي لا ينقض بل منهما وهذا هو الذي اشرنا اليه من ان ظاهره
عدم الفرق بين الحكم والفتوى في عدم النقض وهذا هو التحقيق في المسألة ثم يجوز الحاكم الفرد الحكم الاول
في الفتوى فيما وقع النزاع وترافعا عن الحاكم على التفصيل الذي قدمناه وفيما بعد التغير في موضوع وفيما

ثم بان



لم يبان ما بينه الفتوى من الاحكام اللازمة لاستمراريته وهذا في الحقيقة لا يسمى نقضا ولا يطلق عليه
النقض كما صرح به الفقهاء ثانيا بل هو عمل بالراي الاخر فلا يرد على المحقق الاردبيلي ره انه لم يقل ان الفتوى
يجوز نقضه فلم يبق بين الحكم والفتوى فرق في عدم جواز النقض والفرق انما هو في جواز الحاكم
في الجملة في الفتوى دون الحكم ثم ان المعيار الذي اختاره المحقق الاردبيلي ره وبين عليه كلام الشهيد
ايضا غير مطرد سيما بالنسبة الى المفاهيم ومنصوص العلة وبالجملة كلامهم في هذا المقام غير وافية
بافادة المرام او غير منقح وقد ذكرت لك ما ادى اليه النظر القاصر ورجاء العفو عن الزلل من الله الغافر

**فائدة** اذا عمل العامي بقول مجتهد في حكم مسئلة لا يجوز له الرجوع الى غيره في هذه المسئلة ونقل عليه
الاجماع المؤلف والمخالف ولعل وجهه ان قول المجتهد كالامارة الراجحة فلا يجوز العدول عنها بلا وجه
مع انه يوجب اختلال النظام غالبا اذ قد يتغير ذلك المجتهد الى المقلدين انا فانا نعلم ان ظهور الرجحان بسبب العلم
والورع غير بين العدول على اختياره الاصحاب من تقديم الارجح بسبب العلم والورع والاولى ان
يجعل المرجحات اعم من ظهور ما لم يظهر له من احوال من العلم والورع او ظهور خطائه في هذا الاجتهاد
الخاص من الخارج واما في غير تلك المسئلة فالاظهر الجواز للاصل وعدم المانع وعمل المسلمين في الاعصار
الاعصار والظاهر ان الكلام لا تفاوت فيما لو التزم المقلد تقليد مجتهد خاص او لم يلتزم والعامة فرقوا بينهما
واختلفوا فيما لو التزم كان يختار مذهب الشافعي او ابي حنيفة على اقوال ثانيها انه كالاول يعني يجوز الملتزم
وقد مر الكلام فيه **فائدة** اختلفوا في ان غير المجتهد هل له ان يفتي بمذهب مجتهد من غير نصه من
دون ان يحكي منه الحق العدم الاذن تدليس وقوله بالا يعلم فان ظاهر الاخبار عن علمه والعامة ان الشق
اظهرها عندهم الفرق بين المطلع على المدارك وغير المطلع فيجوز للاول دون الثاني وربما ادعى بعضهم
الاجماع على الجواز في الاول وفرق بعضهم بين وجود المجتهد وعدمه فجوز في الثاني دون الاول وكل ضعيف

**فائدة** لا يشترط مشافهة المفتي في العمل بقوله بلا خلاف لما بينهم واحتجوا عليه بالاجماع على جواز
رجوع الحائض الى الزوج الصامي اذا روى عن المفتي وبلزوم العسر والحرج بالاقتصار على مكتوبه
مع ان التزوير يدل على العمل بكتب البلد والاغتم في الزمنهم والزمهم العسر والحرج لولاه وفي جواز
العمل بالرواية عن المجتهد الميت خلاف والمشهور عند اصحابنا العدم وعند هم الجواز ولذلك صار بناؤهم
على تقليد الائمة لا غير بل على الاجتهاد في اقوالهم والعمل بها ومنهم من فصل فمنع مع وجود الحي لا مع عدمه
والقائل بالجواز من الاصحاب المتاخرين قليل بل لم نعرف بالخصوص قائلا الا صاحب من متاخري المتاخرين
من الاخباريين ونقل في الذكرى قولا به ولم يذكر قائله ولاحتجاجات المذكورة لهذا الجواز في كلام الاصحاب

كلها ضعيفة اقوى ما اختاره صاحب المعالم ره ومرجعه الى ان الاصل حرمة العمل بالظن وما دل على جواز
التقليد اما ان الاول الاجماع الذى نقله جماعة من العلماء على الاذن للعوام فى الاستفتاء وهو ظاهر بل صريح
فى الاحياء والثانى لزوم العسر والحرج لولاه وهو لا يثبت الا جواز تقليد المبتلى مطلقا حتى لو كان هناك
حى بل صرح بعضهم بالاجماع على العدم مع وجوده الى اقول تحقيق هذا المقام يحتاج الى تجزير الكلام
فى ان الاصل فى امثال زماننا جواز العمل بالظن الجزئى لا ما ثبت حرمته او الاصل حرمة العمل به الا ما ثبت
جوازه وقد عرفت فى مباحث الاجتهاد ان الحق هو الاول لكن اثبات الظن المعلوم الحجية دونه خرط القتاد
وغاية اثبات حجية اخبار الاحاد وظواهر الكتاب وظواهر واصل البراءة والاستصحاب وقد عرفت
ان اثبات حجية اخبار الاحاد لم يدل عليه دليل الا مجرد كونه ظن المجتهد اذ الاعتماد على الاجماع المنقول عن
الشيخ يستلزم الدور اذ الدليل على حجية هذا الدليل على حجية الخبر وهو دعوى الاجماع القطعى عليه من عمل الفقهاء
لو تتبعناها بلا مظنة احوال السلف فانما هو فى الجملة لما ترى من التزامهم فى اشتراط الصحة باصطلاح المتاخرين
او كفاية مطلق التوثيق او مجرد التحرز عن الكذب او مطلق المدح ثم فى معنى العدالة وعدد الكبائر ثم فى كفاية
اعتبار الضعف بالشهرة او اعتبار مطلق تسمية القدماء ثم بعد كل ذلك فى علاج التعارض فلم يحصل فى وجود
الاجماع ثمرة ينفعنا فلا ما عن التعلق بما يحصل به الظن والاعتماد على الاخبار الواردة فى جواز العمل باخبار
الاحاد وضبطها وتدوينها وعلاج تعارضها ليس الا اعتمادا باخبار الاحاد لمنع قطعيتها وكذلك الحال فى
الاستصحاب واصل البراءة فان الدليل عليها ان كان هو الاخبار فيرد ما ذكرنا اعتمادا وان كان حصول
وان كان حصول الظن هو المقصود وكذا بحجية الكتاب لمنع الاجماع على حجيته مع ان القدر المجمع عليه لو كان
هو المنصوص او الظاهر الذى لم يعارضه شيء ولا فى كلامه فى المفاهيم وانواع الدلالات وصور معارضات
عامها مع خاص الاخبار وغير ذلك مما لا يخفى على احد مع ان مسائل الفقه جلها بل كادت ان يكون كلها مما لا يتم
بواحد من الظنون المعلوم الحجية اى بالقدر الذى علم حجيته فلا يجدى حصول القطع فى بعض اجزاء المسئلة
قطعية تمامها كما لا ينفع قطعية احدى المقدمتين فى القياس قطعية نتيجته اذ الحق ان ما يتعلق بالظنون
فى امثال زماننا فى سبيل العمل بالاحكام منسوبة التكليف على الاطلاق نحو فليس علينا الا تحصيل الظن بحكم الله الواقعى
فاذا تعين المظنون فهو وان تردد بين امور فالمكلف به هو احدها ثم قد عرفت الاشكال الوارد على استثناء
القياس ونظائره من جملة المظنون من ان الدليل القطعى والبرهان القطعى لا يقبل التخصيص وجوابه ورده
هنا توضيحه ان وجه هذا الاستثناء اما انه من جهة عدم افادته الظن فلا حظر طريقة الشرع من تحريم
المختلفات وتفريق المؤتلفات واما من جهة ان النهى عنه مقدوم على حالة الاضطرار فيجوز ما ثبت بالبديهة

حرمته

حرمته موقع الكلام فى العمل بسائر الظنون ودعوى عدم البرهان العقلى واما من جهة ان الشارع كما اذن لنا
العمل ببعض الظنون كاخبار الاحاد نهانا عن بعض الظنون كالقياس خرجنا عن الاصل بمقتضى
النص فى جواز العمل باخبار الاحاد واما عينا ان حجيتها ليس من جهة جعل الشارع بل من جهة انه ظن المجتهد
لما عرفت من عدم القائل بكون القدر المقطوع به منه فى غاية القلة فلا يعرف اين ما هو مورد الاجماع
والقطع من جملة اخبار الاحاد حتى يجوز العمل به وان كان يعرف ففى غاية القلة فلا يلزم حرمة القياس
فانه معلوم وازالت نقول بان منصوص العلة وفحوى الخطاب ليسا بقياس لانهما من القياس الجائز دون
الحرام فلا غائلة فى التمسك فى حرمة القياس بالنص ودون جواز العمل بغير الواضح فانا لو حقق نعرف الفرق بين
حال المجتهد واما العامى فاما ان نقول ان رجوعه الى المجتهد تعبدى او بمقتضى النص والدليل مثل قولهم
عليهم السلام لابان بن تغلب اجلس وافت وامرهم بالرجوع الى زرارة وبريد واحد العالم عنهم وامثال ذلك بضميمة
دعوى الاجماع او البديهة على الانزال فى التكليف او من جهة الدليل العقلى بانه مكلف بقينا بالحكم الواقعى
وباب العلم اليه منسد فلا مناص له عن الظن والمعتمد فى امثال زماننا هو الثانى كما لا يخفى لامكان
القدح فى الاول بمنع الانزال على التقليد المصطلح وان كان الظاهر خلافه ولا دليل يحصل به العلم بالحكم
وكذا الظن الا من جهة تقليد غيره سلمنا لكنه لا يفيد الا الظن فيرجع الى الثانى وكذلك الكلام فى الاجماع لعدم
حصول العلم المعتبر بالاجماع غاية هو الثبوت فى الجملة ويحتاج فى تعيين من يجب تقليده ايضا الى العمل
بالظن واذا اعتمدنا على الوجه العقلى فنقول ان العقل انما يحكم بلزوم رجوعه الى العالم بالحكم وح فاما ان يكلم
فى حال نفس العامى ومراتب فهمه وتميزه واما ان يكلم فى نفس الامر ومعرفة اصول المسئلة وتمييز العلماء
وتحقيقهم لاصل المسئلة ليتم فى الارشاد والامر بالمعروف والنهى عن المنكر اما الاول فيظهر حاله مما قدمنا
فى مباحث الكلام فى معرفة اصول الدين وغيره من ان العامى مكلف على مقتضى فهمه وادراكه حتى
لو ظهر له ان حكم الله هو ما قاله او اراد ابوه العامى فهو تكليف ولا يؤاخذ على ذلك واذا ظهر له وجوب الرجوع
الى العلماء المستنبطين فكذلك هو مكلف بمقتضى فهمه من تمييز العلماء فاذا لم يظهر له الفرق بين الاصولى
والاخبارى والكلى والمجزى والمنكر للظن وغيره والحى والميت فهو ايضا تكليفه الرجوع ويلزم التخيير اذ لم
يحصل له الترجيح وكذلك بين الاصوليين الاحياء مثلا لو ظهر له رجحانهم على غيرهم والحاصل انه مكلف بما
ظهر منه وترجح فى نظره ان ظاهر هو حكم الله فى نفس الامر اما بالخصوص او بكونه احد الامور المظنون كونه
واحدا منها حكم الله فى نفس الامر والحجة تحصيلا لا يوجب الظن لم يكون حكم الله فى نفس الامر هو ما قاله
الحى وكذلك الاعلمية اذا لم يحصل الامر فى الاعلم كما اشرنا سابقا فالعبار هو ما حصل به الرجحان فقد يحصل

الى تعدد المنزلة

ذلك الحي وقد يحصل في الميت دون ذلك يظهر بحال تحقيق العلماء المسلمة فيما بينهم وبالامر بالمعروف
والنهي عن المنكر اذ لم يثبت على العامي الا وجوب الرجوع الى ما هو اقرب الى ظنه انه حكم الله في نفس الامر
مع توجيه الى مخصص ذلك وغيره من مسائل الكلامية ومقاصد الاصولية التي لا دليل على لزوم التقليد
فيها وليس عليه متابعة العلماء نعم لو ظهر له بين العلماء تخالف فيه وتنبههم اياه بخطائه خلاف ما لم
فهو مكلف برجع لانه هو مقتضى تفريع واذا كان الامر كذلك فالحاصل ان العامي في ذلك كالعالم
العلماء ومناظر في العمل هو حصول الظن بحكم الله فلو خلص عن ورطات النزاع بين الاصولي والاخباري
مثلا وعرف بفهمه او بتعليم عالم اياه حقيقة طريقة الاصولي بحيث يحصل له التميز بالاستقلال ولو من
جهة الاعتماد على هذا العالم لا من جهة محض تقليده ثم دار امره في مسائل الفروع بين تقليد رجلين اصوليين
احدهما اخباري والاخر حيث يحصل له الرجحان في ان متابعة ذلك الميت اقرب الى حكم الله لا دلالة الخارجة
والقرائن الدالة عليه ولو بسبب مدح العلماء وتوصيفهم ذلك الميت بالاتقان والتحقيق فكيف يجب ادعاء
للعالم الذي لا يجوز تقليد الميت منعه عن ذلك اذا لم يحصل له الظن بقول بيان ما فهم باطل والحاصل ان
التحقيق ان معيار تقليد المقلد ايضا هو حصول الظن بحكم الله فان قلت نعم ولكن نمنع عن الاصحاب بالمنع
عن تقليد الموتى بل نقصد دعوى الاجماع من بعضهم على حرمته مع وجود الحي يوجب الظن بان
متابعة هذا الميت ليس حكم الله في نفس الامر اذ المقلد اعم من العامي المجتهد فقد يطلع على الشهرة والاجماع
المنقول فيصير هذا من قبيل العمل بالقياس المستند من مطلق ظن المجتهد قلت اما اولا فهذا ليس من
باب القياس لكون حرمته قطعيا وغاية الشهرة والاجماع المنقول هو الظن وما ذكرناه برهان قطعي
لا يجوز تخصيصه بالظن وثانيا ان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية سيما مثل ذلك في غاية البعد
لعدم تداوله ما بين اصحاب الائمة وانه من المباحث الحادثة ويتصور ان يكون منشأ ورود الكلام فيه
هو اجماع العامة على متابعة الائمة الاربعة ويتمسك بذلك بعض استدلالاتهم المناسبة لمذهبهم
فلاحظها وثالثا انا لو سلمنا عدم القطع باصل لزوم متابعة الظن للمقلد فقد بينا انه ظن لا يقاوم
هذا الظن الحاصل بالدليل الذي ذكرنا حتى يخصصه ورابعا انا نقول يمنع حصول الظن من اصله
مع حصول الظن باصل بخصوص المسئلة الفرعية التي قلد فيها الميت فان قلت ان المسئلة الاصولية احق
بالتقديم وحصول الظن في الفروع تابع فاذا حصل الظن بعدم جواز تقليد الميت في الاصول فكيف
يحصل الظن بفتواه في المسائل الفرعية الخاصة قلت نحن لم نلتفت الى الان الى القاعدة الكلية بل كان نظرنا
الى محض الظن الحاصل في خصوص كل مسئلة من المسائل من جهة انها فتاوى خاصة فلا يرد علينا ما ذكرت

أخوذة من الادلة

ومع الاغماض عن ذلك نقول لا ريب ان الحجية والقوة لا مرية لها في الظن بحكم الله الواقعي بل انما
هو تابع للواقع فان القول بعدم جواز تقليد الميت لاجل موته وجواز تقليد الحي لاجل حيوته انما يرجع من
اجل محض التعبد ويكون ذلك كما فهما الحكم الظاهري فيقول الكلام الى ان المقلد يظن من جهة الشهرة
والاجماع المنقول ان حكم الله الواقعي في حقه حكم الله الظاهري له متابعة الاحياء لا الموتى كما انه يظن ان الحكم
الواقعي في حقه في المسائل الفرعية هو ما افتى عن الحي لا الميت ونسبة ما فان من الكلام لا ارتباط له
بالاخر وقد حصل المقلد في كل من المقامين ظنا فعليا بالجزم ثم يرجح بناء المقلد على ما ادى اليه الظن في الحكم
الظاهري دون ما ادى اليه الظن في الحكم الظاهري الواقعي ولا ريب ان الباء على الثاني ارجح لكشفه عن
الواقع ولان المتبع بحكم بارئ الشارع هو تحصيل الاقرب الى نفس الامر لا مجرد ما يقتضيه الدليل وقد عرفت
مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناها من الاخبار دلالة على ذلك بالنسبة الى المجتهد والمقلد كليهما فلا محيص
وبالجملة على المقلد بقول المجتهد ليس من باب التعبد المحض بل لانه كاشف عن نفس الامر فلذا كان عمل المجتهد
على الادلة كذلك ايضا ومن هنا يظهر بطلان القول بان المجتهد انما يعمل على الظنون المعلومة الحجية دون
غيرها فانه لا معنى له لان غير تلك الظنون ليست بظن وان فلنا بكونها ظنا فله معنى لحصول الظن بحجيتها
مع كونها اكثر في افادة الظن اذ المراد من الظن الظن النفس الامري وكذا يشترط الظن بالشيء لو نهى عن
شيء اخر يفيد الظن بخلافه بل لا نفهم من الظن المعلوم الحجية الا ان الشارع جوز العمل بما ظنه لا بشرط انه
على تقدير ان الشارع حين قال اعمل بخبر الواحد انما اراد اعمل بالظن لا بالظن الحاصل من الخبر لا ريب ان هذا
مما يتبادر فهم الى الطف قريحة ثاقبة مرتاضة تعلم من جميع ذلك ان الدليل في التقليد ليس هو محض الاجماعات
المنقولة حتى يقال انها حجة في الاحياء بل هو اسد باب العلم واختصار المناص في الظن والاعتماد على حجية
حرمة الظن وان القول اليقيني هو اجماع تقليد الاحياء ايضا فهو واضح لما مر مرارا وان بذلك توضيحا وتقول
على فرض تسليم عموم ما دل على حرمة العمل بالظن فهو مخصص يقينا بظن المجتهد والمقلد في المجملة فان قلنا بان
ظن المجتهد والمقلد مجمل فيرد عليه ح ان العام المخصص بالمجمل لا حجية فيه في المقدار المجمل فلم يثبت حرمة
ما لم يعلم اخراجه من العام واحتماله دخوله وان اردنا ان يثبت المقدار المعين ويدفع الاجمال فلا ريب انه
لا يمكن الا بالظن فان هذا الاصل لا يتفاوت الحال فيه بين المجتهد والمقلد فكما ان الاصل حرمة العمل بالظن
او ظن المجتهد فكذلك الاصل حرمة العمل بالظن المقلد او ظن المجتهد وكما ان ظن المجتهد امر اجتهادي غير معلوم
ولا متعين اداؤه منه هل هو ظن المجتهد في الكل او المجتهد على طريقة الاصولي او الاخباري ثم هل هو
ظن من جزء النظر في الواقعة او من اكثر فيه باستصحاب حال النظر السابق ونحو ذلك من الاحتمالات

المقدار

المحتاج ترجيح احدهما الى العمل بالظن فكان الكلام في تقليد المجتهد يحتمل فيه هذه الاحتمالات ومن جملة الاحتمالات
في جانب المقلد هو جواز تقليد الميت وعليه وليس اختيار احد المذكورات هذا ايضا الا بالظن والترجيح
والحاصل ان الاستدلال بعمومات حرمة العمل بالظن استدلال بالظن بلا ريب سيما مع التصريح باستثناء بعض
افرادها فمعنى قولنا الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد او الا تقليد المجتهد الحي معناه انا نظن حرمة العمل
بغيرها ونظن ان حكم الله في حقنا جواز العمل بغيرها فاذا حصل الظن للمقلد بان ما قاله الميت هو حكم الله
فكيف يقول مع ذلك اني اظن انه ليس حكم الله نظير ما يقوله المجتهد اني اظن ان النظر الاول في الواقعة كاف
للاستصحاب واصالة عدم مانع في مقابل اصالة الحرمة غير معلوم يقينا جوازه وهو ما ذكره من النظر يرجع
الكلام الى الترجيح بين العام المخصص في الجملة والخاص الحاصل بخصوص المقام فيجب متابعة ما هو الراجح في
النظر فتامل تفكر دقيق ونظر عميق حتى تعرف الحق والتحقيق في كل ما يتنازع فيه من الظنون فلا يجب الواحد
والاجماع المنقول يجبر الواحد وغيرها ايضا وان التحقيق عدم جواز التمسك في نفي حجيتها بالعمومات
الدالة على حرمة العمل بالظن اذ دعاية الظن بان العمل بالظن حرام ومقتضى هذا الدليل المتابع فيه حصول
الظن بها بحكم الله تعالى فكيف يجتمع القول بان المظنون ان حكم الله في نفس الامر هو حرمة العمل بالظن
مع القول بان المظنون ان حكم الله هو ما يقتضيه هذا الدليل الظني ولم يرجح الظن الاول على الظن الثاني مع
ان الثاني في معنى الخاص والخاص مقدم على العام لو فرض كون ذلك مسئلة فقهية وبحيث قام الكلام
فظهر من جميع ذلك انه لا مناص عن الاعتماد على الظن مطلقا حتى انسداد باب العلم وكما علم مما ذكرنا ان
الدليل ليس منحصرا في الاجماعات المنقولة التي نقلها اصحاب المعالم على ان الدليل فيه ليس بحيث يلزم الحصر
والحرج ايضا حتى يقال بانه قائم بتقليد الحي فانه مع انه لا يتم به اطلاق المنع بل هو اعتراف بجوازه اذا
لم يوجد حرج مع ان المطلوب العموم ويرد عليه ان هذا الاستدلال انما هو لابطال وجوب الاجتهاد عينا على
العوام زائدا على فقهاء حلب ومن قال بقولهم لا لاصل جواز التقليد بل الدليل عليه هو ما ذكره من البرهان
العقلي من انسداد باب العلم وانحصار الطريق في العمل على ما هو اقرب الى الحق النفس الامري في نظر
المكلف بحسب طاقته ونفسه ثم يجب يجب على العلماء العارفين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا ثبت
عندهم بطلان طريقة المقلد اذا كانت المسئلة تقليدية واما المسائل الاصولية كما نحن فيه فلا يجب فيه
التقليد بل لا يجوز مع ظهور خلافه ومن جميع ذلك يظهر حال مباحثة العلماء ومناظرتهم في المسئلة و
تحقيق الحال ليتم في الارشاد والامر بما هو موجب للاشكال والوقوع فيما هو سبب النقص والوبال
فانه لا يمكن للمجتهد تمام الاستدلال على حرمة العمل بتقليد الميت باصل حرمة العمل بالظن فانه قد يطلق بجوازه
الاستدلال الاخر

بالبرهان



بالبرهان العقلي فان سد باب العلم يوجب جواز العمل بالظن فكان ظن المجتهد يحصل من الامارات المعتبرة
فظن المقلد يحصل عما بعد المجتهد والمفروض حصول الظن للمقلد بتقليد الميت ولا ريب ان العمل بالظن
الحاصل من عمومات حرمة العمل بالظن مبطل للعمل بالظن وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل فبقي الكلام
في اثبات المطلب بشيء غير الظن بحرمة العمل بالظن كالتمسك بالثمرة والاجماع المنقول فانهما يكان على
بطلانه من حيث هو لا من حيث انه ظن وعلى تقدير تسليم حصول هذا الظن فبقي لزوم امر المكلف باستحصال
سيما اذا كان المقلد عارفا معتقدا لحفظ الحاصل بالمسائل الفرعية من تقليد ذلك الميت وكذا الكلام في سائر
المسائل الكلامية من توابع اصول الدين التي لا يثبت الا بالظن والحاصل ان المقلد اذا حصل له الظن في
الفروع بقول الميت فلا معنى لترك هذا الراجح والعمل بقول المجتهد وقولك تقليد الميت مع بقاء ذلك الظن
بالحكم الفرعي وما يؤيد ان بناء المقلد ايضا على الظنون كالمجتهد ولا محض التعبد تقديم الاعلم لانه اقوى
الامارتين كما مر والاجماعات المنقولة في تقديم الاعلم اوضح واكثر مما نقل في منع تقليد الميت وقد علل في الكلام
بكونه اقوى راجح ومما يؤيد ويؤكد كون البناء في الاجتهاد والتقليد على الظن والرجحان لا محض التعبد عدم
جواز تقليد المجتهد لمجتهد اخر كما صرحوا به معللين بان نظره اقرب وارجح نعم اذا كان المقلد ممن يرى ان ظنه
الحاصل بتقليد الميت في الفروع بسبب قول مجتهد له انه لا يجوز تقليد الميت بسبب قصور فطنته وقلة
ركانته فلا يبعد القول بوجوب تركه ورجوعه الى تقليد الحي فيخصه الثمرة في النزاع بين العلماء وفي ذلك ولكن
الكلام في وجوب التنبيه على ذلك من باب الامر بالمعروف وكان شاذ كما نسائل الفريقين وعدم ذلك اعلم
واما ايراداتهم فاقوى ما ان المقدمات الظنية ليس بينها وبين شانها لزوم عقلي فزوال الفقه لما كانت ظنية لم يكن
حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل منها وهذا الظن يمتنع بقاؤه بعد الموت فيبقى الحكم خاليا عن السند ولا
يمكن التمسك بالاستصحاب لاشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب وفيه اولا ان منع امتناع بقائه قيام
العلوم بالنفس الناطقة والثاني سلمنا زوال العلوم والاعتقادات القائمة بالنفس بواسطة انكشاف نفس
الامر له وارتفاع الظن وحصول اليقين باحد الطرفين او بقائها خاليا عن الاعتقاد فنقول انه لا مانع من
ان يكون مستند الحكم هو ظنه السابق المقترن به مع عدم العلم بالمزيل حال الحيوة مع ان استصحاب جواز
التقليد لا يدل على جواز التقليد وذلك قال بعضهم الى جواز التقليد لمقلد الذي كان يقلد في حيوته بخلاف
التقليد الابتدائي واستقربه بعض المحققين من المتاخرين ويمكن ان يعم الاستصحاب بالنسبة الى الكل
فان حكم كل من كان يطلع على ذلك المجتهد في حال حيوته وعرفه بقابلية التقليد له كان جواز التقليد له هذا
الحكم مستحب لهؤلاء المقلدين وفيه ان المجتهد اذا مات سقط اعتبار قوله ولهذا ينعقد الاجماع

على خلافه فهم وفيه انه لا يلائم مذهبنا في الاجماع فانه لا عبرة عندنا بقول احاد المجمعين بل انما هو الكشف
الاتفاقي عن دليل رأيهم ولذلك لعول بعضهم ضمن مخالفة معروف النسب مع الجهة ايضا ومنها
ان متابعة الاعلم والاورع واجب بالاجماع فلا يكون معرفته في الاموات وفيه مع ما عرفت من عدم صحة
اطلاق هذا الكلام ومنع هذا الاجماع ان تلك المعرفة ممكنة بتتبع الاخبار والسير ومنها ان المجتهد
اذا اختير رأيه يجب العمل برأيه الاخير وهو غير متميز في الاموات وفيه انه مع ان التميز ممكن للعلم بتواريخ كتب
المعتمدين وتتاويهم انما يتم فيمن علم فيه تغير الرأي واحتمال التجدد لا يضر للاصل كما لا يخفى ومنها وجوه اخر
ضعيفة جدا لا نطيل الكلام بذكرها وذكر ما فيها ثم ان صاحب المعالم قال في آخر كلامه على القول بالجواز
قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان
كان ميتا فالرجوع الى فتواه لا يجوز ظاهرا وان كان حيا فتابعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها يصير عن
الاعتبار غالبا لما يخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي
بل قد حكي الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب انتهى كلامه وقد ذكرنا ما يقرب من بعض هذا الكلام في مسئلة
تجزي الاجتهاد ايضا وفيه ما لا يخفى اذ الفائدة عظيمة جدا سيما لمقلد مجتهد مات مجتهده وهو مستحضر لفتاوى
كلها وكذلك لمن شاركه في العجز القادر على الاخذ منه بالرواية وكانه ره اراد بقوله على اصولنا التعريض
الى ان العامة لما كان بناؤهم على العمل بمذاهب الائمة الاربعة فيكثر المنع عنهم لا عندنا وقد عرفت الفرق
كذلك قوله لان المسئلة اجتهادية فيه ما عرفت من ان هذه المسئلة من توابع المسائل الكلامية ويجب فيها
الاجتهاد لا التقليد على التفصيل الذي مر وان امكن في حق العوام كفاية الظن مع عدم امكان تحصيل
العلم ولو بالاعتماد على قول عالم حي او ميت لكن لا يتم في معرفة هذه المسئلة حصولا لغو الاجتهاد
في الفروع مع انا لو سلمنا كون المسئلة فرعية فانما يتم الكلام على القول بعدم التجزي واما على القول به فيجتهد
في هذه المسئلة ويقلد الاموات في الباقي قوله ره فالقائل بالجواز ان كان ميتا آه قلنا اختار الاول
قوله فالرجوع الى فتواه فيها دور فيه انه اذا قاده العقل الى متابعته في هذه المسئلة الاصولية لحسن ظنه
به فلا دور لتوقف تقليده في الفروع حينئذ على الاعتماد على قوله بسبب حكم عقله في مسئلة اصولية مع انه
ينتقض بالمقلد الذي يقلد العالم الاصولي في الاخذ عن العالم الاصولي دون الاخباري ثم يرجع الى
ذلك العالم الاصولي في الفروع بسبب قوله وثانيا الثاني وما ذكره من بعده عن الاعتبار بعيد
عن الاعتبار اذ لا يعد فيه اصلا سيما في البلاد التي لم يوجد فيها مجتهد حي وامكنهم العمل بالرواية
عن الميت فاتفق وصول مجتهد حي بها بعنوان المرور والعبور فيستفتونه في جواز تقليد الاموات

ثم يجعلون

ثم يجعلون على قولهم قوله ره مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا آه قد عرفت الاشكال في تحقق الاجماع و
غاية الامر انه اجماع منقول ظني فاذا حصل الظن للعامي بقول الميت في المسئلة الفرعية انه حكم الله في
الواقع فكيف يعارض به الظن الحاصل من الاجماع المنقول على عدم جواز العمل بتقليد الميت كما مر نظيره
فحاصل التحقيق في المسئلة ان المقلد ايضا كالمجتهد بانه يعمل بالظن لا محيص للتعبد في تقليد المجتهد
وما يتوهم ان المقلد لا يتطرق اليه الاشكال على قول المجتهد من جهة انه مظنون انه حكم الله بل انما يعمل
لانه يحسب اجمالا ان العمل بما يقوله حكم الله في حقه لان الاحكام الخاصة كل واحد واحد منها بالخصوص مظنون
لمراد حكم الله فيه فاسد اذ الباقي على المتابعة هو الاتيان بما اراد الله منه في كل واقعة وقد ثبت على هذا
المعنى من النظام الى ان شاب فيه فان الطفل في اول الادراك يجزم بان ما علمه امه او ابوه هو نفس حكم الله
في الواقع فضلا عن حصول الظن به وكذلك يترقى على هذا الحال ويقول بعمل جهلا اخر اعم من الاول
الى ان يصل الى حد تقليد المجتهد فلو لم نرع انه يجزم بانه حكم الله فلا نصغي الى قوله بانه يظن فلذا آل
الامر الى العمل بالظن وكل ما حصل له الظن بعد سن باب العمل فهو تكليفه سواء كان ذلك بتقليد الحي او الميت
وسواء اختص ظنه في شخص او اشتراك الظنون المتساوية لعدم المرجح ثم ان العمل بكتب الموتى ليس من
تقليد الميت فانه في الغالب اجتهاد في فهم مرادهم وهو في غاية الصعوبة لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد
قوله فصل بعض علمائنا وهو الشيخ ركن الدين محمد بن علي الجرجاني في شرح المبادي على ما نقل عنه قال
الاشبه ان يقال ان المستفتي ان وجد المجتهد لم يجز له الاستفتاء من الحاكي سواء كان من حي او ميت لانه
مكلف بالاخذ بادنى الظنين فيتعين عليه كالمجتهد فانه يجب عليه العمل بادنى الدليلين فان لم يجد فالرجوع
اما ان يجد من يحكي عن الحي او لا فان وجد تعين ايضا وان لم يجده فاما ان يجد من يحكي عن الميت او لا
فان وجد وجب الاخذ بقوله وان لم يجده وجب الاخذ بقوله وان لم يصح وجب الاخذ من كتب المجتهدين
الماضين ونقل مثل ذلك عن الشيخ علي بن هلال ره ايضا وانت بعد الاحاطة بما حققناه هنا وفي تقليد
الاعلم وغيره تعرف حقيقة الحال وان المعيار متابعة ما يظن انه حكم الله او انه اصح من الامور المتساوية
نسبتها الى ما هو حكم الله او الى ما يحصل به الظن بما يفيد الظن بانه حكم الله والرواية عن المجتهد والفهم عن
كتابه بالاجتهاد من هذا القبيل فوق كل مرتبة من المراتب مكلف بالظن بحكم الله متحصلا اوفى واحد من
المجتهدات المتساوية ثم ان بعض المتأخرين فصل تفصيلا اخر وقال يجوز تقليد من علم من حاله انه لا يفتي
الا بمنطوق ثلاثة لزوم لوازمها الصريحة والظاهرة الواضحة دون الافراد الخفية اللزومات واللوازم الخفية
البينة اللزوم اللازومات كالعمى وفقد العين ومن شابههما من العمى حيا كان او ميتا ولا يجوز تقليد من يعمل

بالقوانين والافادة الحقيقية حيث كان اوميتا وهذا في غاية الندرة والغرابة اذ جل الاحكام والفتاوى التي يحتاج
اليها الرعية انما يستنبط من القسمين الاخيرين وغالب احتياج الناس الى المجتهد انما هو في ذلك واغرب
منه ما بني عليه هذا الحكم وهو ان كثرة اختلافهم في القسمين الاخيرين كاشف عن غلطهم بخلاف الاختلاف
الحاصل في القسمين الاولين فانه يرجع الى اختلاف الاخبار فان عدم الاعتماد على الاخيرين ان كان لكون
الاختلاف ناشيا من عدم اصابة الحق فالاختلاف في العمل بالاخبار ايضا سبب على اختلافهم في الترجيحات
المامور بها بينها فالترجيح انما يصدر من راي المجتهد وفكره والغلط فيه ايضا غير مزيح مع ان الفرق
بين الظواهر والنصوص وغيرها ايضا من الامور الاجتهادية فرب ظاهر عند بعضهم هو خفي عند اخر
وبالعكس الى غير ذلك من المفاسد الواردة على هذا التفصيل لا يخفى على من تامل **تنبيه** اختلفوا
في جواز خلو العصر عن المجتهد فذهب الاكثر الى جوازه ومنعه الحنابلة والاول اظهر وربما يؤخذ عدم
الجواز على القول بعدم جواز تقليد الميت ايضا على هذا انه يجب ان لا يخلو العصر من الرواية عن الموتى
ايضا كما يخفى وصفت التفريع وستعرف وجهه لنا انه لا دليل على الاستحالة وما يستدل به من قوله عم لا تزال
طائفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله او يظهر الدجال لا دلالة فيه على المقصود لمنع استلزام كون طائفة
على الحق وجود المجتهد اذ يكفي فيه كونها على الحق ولو بالاتيان بما اقتضاه التكليف على حسب الوسع
والطاقة وكذلك لا يدل عليه ما ثبت عندنا ان الله في كل عصر حجة يبين لهم ما يحتاجون اليه فان ذلك
منقوض بعدم الوصول الى الامام الذي هو الحجة الواقعية وتحقيق هذا المطلب انه لم نعلم من النواميس
الالهية والطريقة المستمرة في سلوكه مع عباده لزوم تبليغ الاحكام والشرائع السمية الى كل احد من
العالمين في كل عصر ومصر بحيث لم يشذ منهم واحد بل كان يكتفي بالبلوغ الى الاغلب فيجري العادة
ببلوغها اياهم بل يكتفي بالبلوغ في الجملة كما هو المشاهد في حالنا بيننا اذ من المعلوم انه لم يصل كل طائفة
الاسلام الى جميع اطراف العالم في عصره بل ولا الى جميع احاد المكلفين في الامصار القريبة منه وكذلك
الحال في الائمة بعده بل الامر فيهم اظهر واجلى لعدم اقتدارهم على نشر الا قليل من التكاليف ايضا وكذلك
لم تجر العادة باخذ الحاضرين عنده عم تمنعهم جميع ما يقفوه على ما هو عليه في نفس الامر بل كانوا يكتفون
عنهم بما يفهمونه ويقررونهم على ذلك كما اشرنا اليه مرارا سيما في مباحث خبر الواحد فلزوم الرجوع الى
المجتهد الحي على القول به انما هو مع الامكان وعلى تقدير ما جرت العادة بوصول حكمه الى المقلدين وعلى هذا
فعلى القول بجواز تقليد الميت فربما لا يتمكن المكلفون على الرواية عن الموتى ايضا ولا على دراية مسائلهم
عن كتبهم ولا يجوز من الكتب نيفا فلا فائدة في تجويز تقليد الموتى للفرار عن الاشكال المذكور ايضا

وجوابه على القائلين بجواز تقليد الميت ايضا مع

مقتضى

مقتضى سيرة الله تعالى مع عباده على ما هو مقتضى العقل والعرف والمشاهدة بالعيان هو القول بانه عم
من الله تعالى سواء كان بالتعيين المصطلح او باعتقاد المكلف ثم بالظن بانه من الباب الذي هو الحجة
من المجتهد الحي ان الحق ما ظناه او بالرواية من الميت ايضا ان قلنا به ثم ما يحصل به الظن من تقليد العوام
وفي كل ذلك اما بالتعيين او من جهة كونه احد الظنون واما لزوم العمل بالاحتياط فلم يقم علينا حجة به
كما حققناه في محله فانه لا دليل على وجوبه عقلا ولا شرعا لا عن المقلدين حيث يرون الاجتهاد في
المسئلة من جهة كونها كلامية ولا عن المجتهدين الناظرين في المسئلة لاجل ارشاد العوام وامرهم بالتكليف
بمقتضى سيرهم لما بيناه بل كلهم ان لا يتركوا الجميع المحتملات التي يقطعون او يظنون ان التكليف ليس
بخارج عنها والحاصل ان اشتراط العمل بقول النبي او الامام او المجتهد والرواية عن الموتى او كتبهم في كل عصر
ليس الا بالنسبة الى المتمكنين ولا يجب على الله تمكين الكل عن ذلك اذ لو كان واجبا لتمكن الكل عن ذلك
والتالي باطل كما عرفت فالمقدم مثله فالشان حق في بيان تكليف الغير المتمكنين وقد عرفت ان الاحتياط
غير واجب فيجاوبون على مقتضى اصل البراءة في التعيين وفي لزوم الاتيان بالمتعدد والمتكرر ومن
ذلك يظهر الجواب عما يقال انه لو لم يجز تقليد الميت فيلزم في العصر الخالي عن المجتهد الجواز ان يكون كلهم
فساقا لتركهم الواجب الكفائي فيتعطل الاحكام لانا نقول مع ان الاستحالة وعلى القول بجوازه ح ايضا
من جهة تعطل القضاء لانه مختص بالمجتهد عندهم ومنقوض بالصنائع الواجبات الكفائية غالبا ان
الوجوب الكفائي انما يسلم مع الامكان والقول بان العوام المجتهد في جميع الاوقات من جهة تقصير المكلفين
ثم مع انه ان قصر طبقة من المكلفين فانعدام المجتهد لا يجب على الطبقة الثانية لاستحالة تحصيل الاجتهاد من
دون الاستاد والكلام فيه هو الكلام في غيبة الامام بسبب تقصير الرعية في الطبقة الاولى وان كان
يمكن دفع ذلك بانه لعدم قابلية الطبقة الثانية وعدم تحقق ظهوره ومعرفته امامهم انه اذا ظهر
لا يعينونه من جهة سوء سريرتهم وقبح اختيارهم صار سببا لعدم ظهوره في الطبقة الثانية ايضا بخلاف
المجتهد ومن ذلك يظهر الجواب عما يقال ان تقليد الاموات لو كان جائزا لخرج الاجتهاد عن الوجوب الكفائي
لان المسلم من وجوبه الكفائي انما هو في الجملة وهو وقت ثبوت الاحتياج مع انه يمكن منع الملازمة ايضا
اذ العادة قاضية بعدم كفاية تقليد الاموات في جميع ما يحتاج اليه الناس في كل عصر سيما في الفروع المتجددة
والاحكام الحادثة وخصوصا من جهة ان حصول الاجتهاد امر نادر يجري وليس بدائمي فعدم الاحتياج
في آن من الازمان لا يستلزم رفع وجوبه لتدارك الخوارج المترقبة والقاعدة مستوجب التعطل عند
نزول الواقعة فالحكمة الالهية تقتضي تحصيله قبل نزول الواقعة هذا كله مع ان القضاء يحتاج الى المجتهد

الجمع بين الخبرين فلا يكفي جواز تقليد الميت في الاحكام مطلقا **خاتمة** في التعارض والتعادل والترجيح

**قانون** تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما وهو لا يكون في قطعيين لاستحالة اجتماع النقيضين

وما ذكر تاني مباحث الاجماع من امكان تحقق الاجماع على طرفي النقيض وتوليفي على حكم واحد بل انما هو

على الحكمين المختلفين بسبب الاشخاص وكلا وقات مثل لو انعقد الاجماع على ما هو مقتضى التقية مرة وعلى

ما هو الحق مرة اخرى وحقيقة ذلك ايضا يرجع الى العموم لان ذلك انما يتصور بالنسبة الى شخصين

اطلع احدهما على اجماعين والاخر على الاخر ولا فبالنسبة الى الشخص الواحد لا يتصور مورد الاجماع وكذلك

الخبران الصحيحان كذلك وكذلك لا يكون في قطعي وظني لانتفاء الظن عند حصول القطع فالتعارض انما يكون

بين دليلين ظنيين وهو قد يحصل بين المتباينين وقد يحصل بين العموم والخصوص المطلقين وقد

يحصل بين العموم والخصوص من وجه وقد يحصل في غير ذلك وقالوا ان العمل بهما من وجه اما من وجه اما من

اسقاط احدهما بالكلية ومرادهم من الاولوية التعيين كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى

ببعض وهو صريح العلامة في التهذيب ويحصل الجمع بين الدليلين غالبا بحمل العام على الخاص في العام

الخاص المطلقين وبحمل كل من المتباينين على بعض افراد موضوع الحكم واما الاعم والاخص من وجه

فلا يمكن تخصيص كل منهما بالاخر للزوم التناقض اللهم الا ان يرجح احدهما الى بعض افراد العام ويبقى الاخر

على عمومه كما سنشير اليه وان لم يكن ذلك فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية واما بين الامر والنهي

فقد يكون الجمع بحمل الامر على الاباحة والنهي على المرجوحية فيحصل الكراهة ولا يلتفتون في هذا المقام الى

ملاحظة الترجيح والقوة والضعف كما اشرنا اليه في مبحث تخصيص العام بمفهوم المخالفة وقال في تمهيد

القواعد في مقام التعليل لهذا الحكم لان الاصل في كل واحد منهما الا يجمع بينهما بالكلية لاستحالة الترجيح

من غير مرجح ولم اتحقق معنى قوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح اذ المفروض عدم ملاحظة المرجح والاخذ بمعنى

المرجح لاحدهما وقد يتوجه ان يقال ان مراده اذا امكن العمل بكل منهما ولو كان بارجاع التوجيه الى كليهما فح ذلك

لو عمل باحدهما وترك الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ المفروض ان موضوع الحكمين يتغاير في الدليلين

فلا معنى للاحتياط المرجح بينهما لان كل واحد من الدليلين ح دليل على حكم شيء اخر فضعف احدهما بالنسبة

الى الاخر لا يصير منشأ لترك مدلوله وذلك كما لو فرضنا ان واحدة من المسائل الفقهية ثبتت بنص الكتاب

واخرى ثبتت لها بخبر واحد فجمع ملاحظة القرائن المخرجة للفظ عن الظاهر يصير موضوع الدليلين مختلفا

فالعمل باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح اذ كل منهما قام دليل على طبقه وتكليف المكلف في كل مسئلة

بمقتضى ما دل عليه دليلها فالعمل باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح هذا ولكن الاشكال في معنى قولهم





عند وجود مرادهم من الجمع فان كان مرادهم وجوب التفحص والتفتيش عن القرائن والامارات الخفية والجلية والتماس

وتحصيل ما لعله يكون قرينة على ارادة خلاف الظاهر من كل من الدليلين كما في صلوة العاري قائما وجالسا كما مر

او من احدهما كما في العام والخاص المطلقين كما اخرنا في موضعه او كما في العام والخاص من وجه كما اذا قام

قرينة على ارادة بعض الافراد في احدهما دون الاخر وهكذا فلا ريب ان الامر كما ذكروه ولكن ينبغي التامل

في القرينة انها اذا قامت على معنى خلاف الظاهر الدليل الاقوى لم يوجب تقديم الاضعف على الاقوى بل لا بد

ان يكون تلك القرينة قوية بحيث يغلب قوتها على ظهور الدليل الاقوى حتى لا يلزم ترجيح الاضعف على الاقوى

مثلا اذا وقع تعارض بين خبر الواحد وظاهر الكتاب ولكن كان هناك خبر اخر معمول به عند المعظم ان المراد

بظاهر الكتاب هو خلاف ظاهره فيعمل على الدليلين ولم يستلزم ذلك تقديم الاضعف على الاقوى مثلا

اذا وقع صريح خبر في جواز التكلم والقراءة عند سماع صوت تاري القرآن فهو معارض لقوله تعالى واذا قرئ

القرآن فاستمعوا له وانصتوا فح نقول ان صحيحة زرارة المفسرة للاية بقوله عم يعني في القراءة خلف الامام

قرينة لارادة خلاف الظاهر من الاية فيجمع بين العمل بالرواية الاولى وظاهر القرآن بحمله على القراءة خلف

الامام فيجوز التكلم والقراءة في غير خلف الامام عند قراءة القرآن وان كان مرادهم كما هو ظاهر كلامهم ان

تحقق الجمع بين الدليلين يكفي لاخراج احدهما او كليهما عن الظاهر وان لم يظهر الجهة قرينة توجب ظهور

المعنى الخلاف الظاهر بحيث يمكن التمسك به في مقام الاستدلال فلا دليل عليه ولا برهان يدل عليه بل ربما

توجب هجر الدليل الشرعي رأسا والاخذ بما لم يصدر من الشارع اصلا فلا دليل على ايجاب كل من المتباينين

الى بعض الافراد لبعض المناسبات الجزئية والاستحسانات كما فعلوه في حمل الولد في الاحاديث

الدالة على حضانة الاب على الذكر والام على الانثى الا ان يكون الشهرة قرينة على انه كان هناك دليل يدل

عليه يخفى علينا كما في صلوة العاري وان كان بناؤهم في ذلك على تحقق الجمع بين الدليلين فلا وجه له بل خلاف

المستفاد من الاخبار فانهم عم كانوا اذا سئلوا من اختلاف الاخبار حكموا بالرجوع الى المرجحات من ملاحظة

الافقه والاعدل وغير ذلك ولم يحكموا بالجمع بينهما اذ كيف يتحقق بالمعنى المذكور بل يظهر من كثير من كثير من

الاخبار انهم كانوا يتكلمون على سبيل الاختلاف والتعارض حتى انهم قالوا ان الاختلاف منا وانما يبقى

لنا وانهم ربما يجيبون عن السؤال الاختلاف الوارد في اخبارهم واخبارنا بانهم باختيار احدهما ولم يذكروا

الاختلاف ولم يامروهم بالجمع بينهما ولو بان دلالات البعيدة واما الجمع كما بني عليه من التاويل فهو

ليس من باب الجمع بين الدليلين غالبا بل هو بلاحظة المرجحات او لاعدام الراجح ثم بذكر المخالف بلوله

بالاباء في الراجح لما ذكره في اول التهذيب من ان بعض الشيعة ارتد عن المذهب بسبب حصول التناقض في

الاخبار

اخبار الائمة ع واراد بذلك رفع التناقض بابداء الاحتمال العينى المنافى وحاصله ان هذا الحديث اذا
كان محتملا لهذا المعنى فلا تناقض لاحتمال ان يكون مراده ذلك وكان عليه قرينة حالية او مقالية ذهبت
بالحوادث ولكن هذا لا يصير حجة شرعية ولا يجوز التمسك به لمجرد الاحتمال اذ الحجة انما هو القطع
بمراد الشارع او الظن القائم مقامه واما مجرد الاحتمال فكلا والحاصل انه لا ريب ولا شك فى وجود التعارض
بين الادلة الفقهية فما وجد فيها قرينة من نص المتعارضين او من خبر معتبر او اجماع بسيط او
مركب او نحو ذلك توجب افهام معنى يكون معه العمل بكليهما على الوجه الصحيح المدلول عليه بالادلة الخفية
او المجازية المعتبرة الظاهرة بسبب وجود القرينة الظاهرة والعلامة الواضحة بحيث لم توجب طرح الاخرى
واخراجه عن الضابط الا ضعف فلا شك ولا ريب فى وجوب العمل بهما وعدم جواز طرح احدهما
واما ما لم يقم عليه حجة ولا قرينة توجب حمل اللفظ عليه عرفا ولغة فلا حجة فيه سيما اذا اوجب الخروج عن
ظاهر الاخرى الى الاضعف ولكن لا مانع من ابداء الاحتمال فى مقام رفع التناقض فى نفس الامر كما فعله
الشيخ ولكن بشرط ان لا يجعل حجة فى حكم شرعى فان كان مراده من قوله بالجمع مهما امكن اولى من
الطرح احد المذكورين فهو الوفاق وان اراد الاولوية فى نفس ذلك ايضا فوجوب تعاطى الادلة فى
احد الدليلين واخراجه عن الظاهر كليهما لمحض الجمع بينهما فلا دليل عليه ومن جميع ذلك ظهر ان تخصيص كون احدى
الامارتين عاما مطلقا والاخرى خاصا مطلقا لا يوجب التخصيص وان كان العام اقوى بسبب الاعتضادات
ولذلك ترى الفقهاء كثيرا ما يطرحون النص لمخالفته للاصل مع ان الاصل عام وهو خاص ومن تلك المواضع
رد رواية سيف بن عميرة الصحيحة الدالة على جواز التمتع بابنة المرأة بزوجها اذ انها بانها منافية للاصل
وهو تحريم التصرف فى مال الغير فيتبع التخصيص الى قرينة قوية تكسر سورة العام كما فى المثال الاول
قلنا وقد استدل بعضهم فى تقديم الجمع بين الدليلين بان دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعة للدلالة
على كل مفهومه ودلالته على كل مفهومه اصلية فاذا عملنا بكل واحد منهما من وجه دون اخر فقد تركنا
العمل بالدلالة التابعة واذا عملنا باحدهما وتركنا العمل بالاخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك
فى ان الاول اولى واعترض العلامة ره فى النهاية على ما نقل عنه بان العمل بكل واحد منهما من وجه عمل
بالدلالة التابعة من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الاخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعة فى احد الدليلين
وابطالها فى الاخر ولا شك فى اولوية العمل باصل ومتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصلين وتنظر
فيه بعضهم بان العمل بتابع واصل انما يكون راجحا على العمل بالتابعين اذا كانا من دليلين اما اذا كانا
من دليل واحد وكان التابعان من دليلين فلا وهو ظ كان فيه تعطيل للفظ الاخر والغاء له بالكلية

ومن المعلوم



ومن المعلوم ان التاويل اولى من التعطيل اقول ويظهر مما فى هذا النظر ما قررنا وتحقيق المعارضة ان العمل
بالدليلين خروج عن كلام الشارع راسا لاستحالة العمل على حقيقتهما وعدم قرينة معينة لاحد المجازين
بحيث يكون معينا لاحد المعانى بخلاف ما لو عمل على حقيقة احدهما فانه لا مانع منه ولا مؤاخذة فى
ترك الاخر لاصل البراءة واستحالة العمل عليهما معا على ما ورد عليه وخصوصا مع ملاحظة ما ورد من
الشارع من التخيير فى العمل بايهما ثم ان الشهيد الثانى ره بعد ذكر ما نقلنا عنه فى التعارض ولزوم الجمع بين
الدليلين مهما امكن جعل من فروع الجمع بين الدليلين اعمال البينتين الناقضتين على ما كتر وطعن بوجها
ثابتة على داد على السوا ولم تكن احديهما عليها والتحقيق فيه ان ذلك يبتنى بعد ملاحظة الترجيح فى البينتين
وانتفائها وتعادلهما وكيف كان يمكن القدح فى ذلك التفريع لامكان استناد التنصيف الى ترجيح بينة
الداخل فيعطى كل منهما ما فى يده او ترجيح بينة الخارج كما هو فيعطى كل منهما ما فى يد الاخر اذ دخول
اليد وخروجها اعم من الحقيقى والاعتبارى كما حقق فى محله ويمكن استناده الى التعارض والتساقط
والتحالف فينتصف بعد التحالف نحو ما لو ثبت يدا لهما عليها ولم يكن هناك بينة كما هو المشهور
لكن يقع الاشكال هنا فى وجه التنصيف ولعل وجهه ان اليد وان كانت دالة على الملك لكنها انما
يدل على الملك فى الجملة لا بعنوان الاستيعاب فقط بحيث يجمع الموارد فالقدر المسلم فيما يثبت اليد لان
عليها على السوا انما هو الملك فى الجملة لكل منهما وهو مقتضى اصل اصل المسلم على الصحة ومنضما الى ما لا يدل
على الملكية وحيث لا مرجح لاحدهما على الاخر فيحكم بالتراكم اذ هو مقتضى تواردهما بين على وجه الصحة
والحكم بالتسوية لرفع التحكم ولكن هذا لا يتم فى الدليلين اللفظيين اللذين لهما حقيقة ومجاز مطلقا
بل يحتاج الى قرينة صحيحة لارادة خلاف الظاهر ثم قال بعد التفريع المذكور ولو كان بين الدليلين عموم
وخصوص من وجه طلب الترجيح بينهما لانه ليس تقديم خصوص احدهما على عموم الاخر باولى من العكس
وذكر من جملة فروعه تفضيل فعل النافلة فى البيت على المسجد الحرام فان قوله ص صلوة فى مسجدى هذا
تعدل الف صلوة فيما سواه الا المسجد الحرام يقتضى تفضيل فعلها فيه على البيت لعموم قوله فيما سواه وقوله
ص الفريضة فى مسجدى هذا تعدل عشرة الاف صلوة
ص افضل صلوة الرجل فى بيته الا المكتوبة يقتضى تفضيل فعلها فيه على المسجد الحرام ومسجد المدينة قال بترجيح
الثانى بان حكمة اختيار البيت عن المسجد هو البعد عن الرياء المؤدى الى احباط الاجر بالكلية وهو حاصل
مع المجدين واما حكم المسجدين فمن الشرف المقتضى لزيادة الفضيلة على ما عدا مع اشتراك الكل
فى الصحة وحصول الثواب ومحصل الصحة اولى من محصل الزيادة ويمكن رد هذا الى الاول بمعنى
صورة التعارض التى يجمع فيها بين الدليلين مهما امكن فيحمل بكل منهما من وجه بان يحمل عموم فضيلة

المجيز على الفريضة وعموم فضيلة البيت على المنافلة لان النافلة اقرب الى مظنة الرياء من الفريضة وهذا
هو الاصح وفيه مع ذلك اعمال الدليلين وهو اولى من الجمع الاخر ثم اقول الفرق بين المقامين
ان في الاول يرجح الرواية الدالة على فعل النافلة في البيت ويطرح دلالة الرواية الاولى على استحبابها
في المسجد في ضمن عموم صلوة في مسجدي وفي الثاني لم يطرح تلك الدلالة بل خصص عمومها بامر خارجي
وحمل قوله ع صلوة في مسجدي على ارادة من يفتقر والامر الخارجي هو عدم امن الرياء للفريضة غالبا
فهو قرينة على انه ع اراد منها صلوة الفريضة فالجمع بين الدليلين صار بابقاء احد العامين من وجه على
عمومه وهو ما عدا البيت وتخصيص العام الاخر وهو صلوة في مسجدي بالفريضة بامر خارجي لا
بالعام الاخر حتى يلزم المجاز وفظهر بذلك امكان الجمع بين العامين من وجه في العمل في الجملة ولكن لا بد
ان يكون القرينة مما يعتمد عليها كما اشرنا سابقا والذي ذكر هنا ليس المعتمد الا ان عمل الاصحاب والشهرة
بينهم صار قرينة مرجحة لهذا الحمل وان وردت روايات معتبرة في استحباب النافلة في المسجد ايضا
وعمل بها الشهيد الثاني ره في بعض تاليفاته ثم ذكر في التمهيد فروعا اخر للعامين من وجه ثم قال فائدة
اذا تعارض ما يقتضي ايجاب شيئين مع ما يقتضي تحريمه فانهما يتعارضان كما قال في المحصول وغيره
حتى لا يعمل باحدهما الا مرجح لان الحكم المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل والموجب يتضمنه
على الترك وحرم الاخر وجماعة يرجح المحرم لاعتنائه بدفع المفاسد ولكن ذكر الامرين وابن الحاجب
ايضا ان ترجيح الامر بالفعل على النهي عنه وفي معناه ذكرناه مالو دار الامر بين ترك الشيء وفعل المنهي عنه
ثم ذكر له فروعا اقول ومن ذلك يظهر ان مراده من الجمع بين الدليلين هو ما ذكرنا من ان
المراد العمل بهما على مقتضى طريقة اهل اللسان في اخراج الكلام عن الاطلاق الموجب والتاويل
كيف ما اتفق ويظهر بطلان ما قد يخيل ان الجمع ان يحمل الامر على الرخصة والنهي على الكراهة اذ ذلك
خروج عن مقتضى الدليلين بلا دليل فلا بد من الرجوع الى المرجحات واختيار احدهما وطرح الاخر بسبب
الترجيح او العمل على احدهما لو لم يحصل مرجح من باب التخيير كما سيجيء ومطلق الاعتناء بالدليلين والجمع بينهما
لا يصير موجبا للتاويل ان التعارض وعدم وعدم امكان العمل على حقيقة الامارتين قرينة على ارادة
المعنى المجازي المحتمل فان الحمل المجازي هو متعين ولا فالاقرب وان لم يتفاوت فالتخيير وذلك لان المظنون
ان اصل الامارتين من الشارع وان حصل الاختلال في المراد من جهة التناقض والتعارض ثم لا نسلم
لو لم نمنع الظن بكون الامارتين من الشارع مع حصول التناقض بل المظنون انما هو احدهما سلمنا ولكن
لا نسلم انه لا بد ان يكون من قول كل واحد منهما مراد الشارع ولو على سبيل المجاز لاحتمال ان يكون احدهما

وارد



وارد امور التقية تجب الغاؤها راسا فلا دليل على وجوب التاويل واستعمال كل منهما ما لم يقم دليل عليه بل
لا دليل على جوازه ان اريد الاستدلال به نعم لا تضايق من تاويل الترجيح ما لا ينافي الواقع كما فعله الشيخ من
باب الاحتمال ولكن لا يكون الاعتماد عليه في الاستدلال فاذا اردت المعنى الحقيقي لقولهم الجمع مهما
امكن اولى من الطرح فهو انه يجب التفحص والتفتيش عن القرائن والعلامات حتى يظهر لك المعنى الصحيح والمراد
الاولى بشرط عدم الخروج الاقوى عن ظاهره كما بينا سابقا وحقيقته يرجع الى انه لا بد ان يتامل حتى يظهر ان
الموضوع في الامارتين واحد او مختلف وان التعارض الظاهر فيهما هل هو واقعي او هو كذلك في نظر الظاهر
ثم العمل على مقتضاه فحينئذ هذا ودع عنك ما سواه مما يفعله الغافلون العارفون عن التحقيق ثم ان المعارضة
بين الامر والنهي قد يكون بسبب ورودهما على موضوع واحد بحصول الاشتباه في الحكم وقد يكون بسبب
اشتباه الموضوع بين المامور به والمنهي عنه كاختلاط موتى المسلمين بموتى الكفار فورد الامر بدفن وجوب
غسلهم والصلاة عليهم وجوبا مطلقا والمشهور وجوب غسلهم جميعا والصلاة عليهم لكن بقصد المسلمين فيكون من
باب تخصيص العام بالنية ثم ذكر في التمهيد بعد ذلك تعارض الاصلين وقال انه نقول بالترجيح بينهما بالاعتضاد
وان تقرر في المسئلة وجهان وفروع ذلك كثيرة جدا ذكر كثيرا منها فيه منها مسئلة تعارض الاستصحابين في
الزبالة التي وقعت على ثياب رطبة ثم سقطت بالقرب على ثوب ويشك في جفاف الثياب واستوجبه
في التحرير بنجاسة الثوب ح لان استصحاب الرطوبة مقدم على طهارة الثوب وفيه تامل وقد اشرنا في مبحث
الادلة العقلية الى جواز العمل بالاصلين المتناقضين في الجملة مع المرجح فائدة تعادل الدليلين عبارة عن
تساوي اعتقاد مدلوليهما ولا يبعد الامكان ودقوعه عقلا كحصول البرد المتواتر في زمن الصيف فتواتره
يدل على المطر يكون في الصيف على عدمه واما شرعا فاختلفوا فيه ولا شك في امكانه وقوعه عقلا فالبعض
العامة زعموا انه لا يمتنع ان يخبر ناقلان متساويان في العدالة والفقه والصدق بحكمين متناقضين والعلم
بصدقهما وقد تعادل الامارتين كما قد يكون في المسئلة حكمين متساويين دل احدهما على وجوب
شيء والاخر على حرمته وقد يكون في موضوعها كالامارتين المختلفتين في تعيين القبلة مع تساويهما وقد
يكون في الحكم والقضاء كالبينتين والبينتين المتساويتين وايضا قد يكون التعادل في حكم مع تناقض
الفعلين كالمثال الثاني او بالعكس كالمثال الاول واحتج المنكر بانه لو تعادل امارتان على الحظر والاباحة
فلا يجوز العمل بهما فيهما ولا تركهما معا للزوم العبث في بعضهما عن الحكيم ولا بواحد معين منهما للزوم الترجيح
بلا مرجح ولا بواحد لا بعينه فانه في معنى اباحة الفعل فيرجع الى الثالث فان الاباحة هو واحد معين منهما
وفيه انا نختار تركهما ونرجع الى الاصل ولا محذور اذا لم يثبت من الشارع الحظر والتكليف فيهما وان ثبت

فختار الثالث الرابع ونقول انه لا يستلزم الاباحة بل انما يستلزمها الواختيارها لا مطلقا وهو
مثل التخيير بين تقليد مجتهدين متساويين في العدل والعلم مع تخالفهما في الاباحة والحظر فباختيار
تقليد المبيح يصير مباحا وباختيار تقليد الحاظر محظورا ثم ان المجتهد مختار في العمل بأي الامارتين
شاء ويجبر مقلده كذلك وامّا في الحكم والقضاء فالتعيين الى القاضي ولا يجوز تخيير المتراعيين لمنافاته
مع قطع الخصومات لاختلاف الرأي وفي جواز اختيار القاضي ترجيح احدهما في صورة واخرى فيها
اخرى قولان الاقوى نعم لعدم المانع ثم انهم اختلفوا في صورة التعادل فالمشهور المعروف من محققي
اصحابنا التخيير وقيل بتساقطهما والرجوع الى الاصل وقيل بالتوقف ويتبين تمام الكلام **فائدتان**
الترجيح في اللغة هو جعل الشيء راجحا وفي الاصطلاح هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها وهو
المناسب للتعارض والتعادل الذين يستقلان معرفين لهذا الباب فانهما صفتان للامارة لا فعلان
للمجتهد فكذلك الترجيح ثم يستعمل الترجيح بمعنى آخر وهو تقديم المجتهد احدى الامارتين على الاخرى للعمل
بها والمالم يكن ذلك الا في الامارتين لعدم تصور التعارض في غيرهما كما مر فيحتاج الى مرجح للتقديم جزما
عن الحكم وذلك المرجح هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها فهذا الاقتران الذي هو سبب
الترجيح سمي في اصطلاح القوم بالترجيح فما عرفه بعضهم بتقديم امارة على اخرى في العمل عند اتحادهما
فباطل لتعريف الذي ذكرنا ليس في محله اذ التعريف الاول انما هو لنفس الامارة الراجحة والثاني لفعل
المجتهد مع انه يمكن ان يقال مبدأ الاشتقاق في فعل المجتهد هو الاختيار والتقديم كلفظ الترجيح في اللفظ
المذكور وفي الترجيح الذي هو صفة الامارة هو الرجحان بمعنى الاشتمال على المزية والمصلحة كلفظ الترجيح
في اللفظ المذكور فلا معنى لترجيح التعريف الثاني على التعريف الاول كما فعله المحقق البهائي والشارح
الجواد اذ لا مشاحة في الاصطلاح نعم لا اعتراض عليه وجه لو لم يثبت الاصطلاح باطلاق الترجيح على فعل
المجتهد ايضا واهل المناقشة انما هو على من يمنع ذلك ووجهه ان مصدر التفعيل انسب بفعل المجتهد
من الامارة والامر في ذلك سهل واذا حصل الترجيح لاحدى الامارتين يجب تقديمها لئلا يلزم ترجيح
المرجوح وقيل ان الحكم ح ايضا اما التخيير او التوقف لان زيادة الظن لو كانت معتبرة في الامارات
لكانت معتبرة في الشهادات والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان منع الملازمة وبطلان التالي كليهما لان
المدار في البينة على التعبد بخلاف الاجتهاد ثم ان المرجحات تتصور في كل الامارات ولكنهم خصوا الكلام
بذكر المرجحات في الاخبار فنحن ايضا نذكرها ولا نشير الى حكم الباقي فنقول ان الترجيح بينها اما من
جهة السند او من جهة المتن او من جهة الاعتضاد بالامور الخارجة واعلم ان مراد نا في هذا المقام من

اصناف الامارتين

فيه لا يصلح للاستدلال كما اشرنا اليه في لفظ الترجيح لا يصح في صحيح اخيه

كون

كون كل من المذكورات مرجحا انما هو اذا قطع النظر عن غيره من المرجحات ففي مقام ذكر كل منها لا ينبغي ان يتوهم
عدم المرجحية من جهة اخرى كما يظهر من العلامة في النهاية حيث اشترط في كون علو الاسناد مرجحا ان لا
يكون في سند الرواية الاخرى كثرة الرواة وتعددها في كل طبقة وان يتساويا في سائر الصفات فانه ح لا
حاجة اليه هنا ثم ان الترجيح من جهة السند من وجوه **الاول** كثرة الرواة اي تعددها في كل طبقة فترجح
ما رواته اكثر لقوة الظن لتعاضد الظنون الحاصلة بعضها ببعض وهذا هو الذي قويته الى التواتر
وافاده الى اليقين **الثاني** قلة الوسائط وهو الذي يسمونه علو الاسناد فهو راجح على ما كثرت وسائطه لان
طريق احتمال الكذب والسهو والخلط وغيرها في الاول اقل وهو واضح وعارضه العلامة في النهاية بالقلة
والقلة فيكون مرجوحا من هذه الجهة وهذا انما يتم فيما لم يعلم ادراك كل من الوسائط للآخر وكان التفاوت
بين الرواة والامام المروي عنه من يستبعد حلول عمر هذه الوسائط بحيث يستبعد بها والا فيما علم خبره
الحال وادراك كل منها لمن هو فوقه شائع روايته عنه فلا وجه له **الثالث** رجحان راوي احدهما على الآخر من
حيث الصفات الموجبة لرجحان الظن مثل الفقه والعدالة والضبط والفطنة والورع والتحقيق وغير ذلك من المرجحات
لان الفقه يوجب اشتباه الحكم ومواردها ومعرفة ما يناسب حال المروي له وكيفية الرواية وذكر حال السامع مما
يتفاوت به فهم المخاطب لمعنى الحديث وكذلك سائر الصفات المذكورة توجب الظن بالصدق وعدم
الغفلة فيحصل الترجيح والعالم والاعلم والورع والاورع والضابط والاضبط وهكذا وليس ذلك من قبيل
المجتهدين لانا جعلنا هذا من باب الامارة المنقولة كما مارف المجتهد وقد عرفت الاشكال فيه ويندرج في ذلك
تفاوت مراتب الصدق بسبب تزكية الواحد والاثنين او الاكثر وامور اخر مثل كون احد الراويين مباشرا للقضية
دون الآخر كما يقدم رواية ابي رافع ان النبي تزوج ميمونة وهو محرم وكان هو السفير بينهما على
رواية ابن عباس بانه تزوجها وهو محرم وكذلك كون احد الخبرين بأمر ملائم بعيد او هكذا ويندرج في الترجيح
باعتبار السند كما لو كان احد الراويين غير مشتبه الاسم دون الآخر وامّا الترجيح من جهة المتن
فهو ايضا من وجوه **الاول** تقديم الموقوف باللفظ على الموقوف بالمعنى وتسوية الشيخ بينهما اذا كان راوي
المعنى معروفا بالضبط والمعرفة ضعيف وبعض المعرفة شرط لجواز ذلك لا شرط المساواة وكلام ابي الاولاد
ابعد من الزلل مطلقا **الثاني** يقدم المقرون على الخالي عنه **الثالث** يقدم المتأكد الدلالة على
غيره سواء كان من جهة تعدد مواضع الدلالة في احد الخبرين دون الآخر او من جهة اخرى مثل تأكد الحكم
بالقسم والتغليظ كما في بعض اخبار القصر فقصر وان لم تفعل فقد واللهه خالفت رسول الله ثم ومثل
ما كان احدهما مطلقا دون الآخر او يكون دلالة احدهما بعنوان الحقيقة والآخر بعنوان المجاز او احدهما

مثاله ما ورد من الاخبار في تحريم الحمر الاهلية وكذلك كون احدهما مقصودا دون الآخر

بعنوان المجاز الاقرب والاخر والابعد او اصرحا بعنوان المنطوق والاخر بالمفهوم او اجريا بالعموم والاخر
بالخصوص ولا يذهب عليك ان المراد من ترجيح الخاص على العام هنا تقديم الخاص على المقرر المساوي له
من مدلول العام فيكون بينهما تناقض ح ولا يكون الجمع يحتاج الى الترجيح ولا ريب ان الخاص ابعد من العام
للنصوصية والظهور فهذا لا ينافي قولهم بان في التخصيص جمعا بين الدليلين وان الجمع مقدم على
الترجيح فاذا لوحظ مجموع مدلول العام مع الخاص فيكون الجمع بينهما مقدما لذلك يندرج الكلام فيه تحت قاعدة
تقديم الجمع على الترجيح واذا لوحظ ان في الجمع لا بد من ترجيح الخاص على المقرر المساوي له من العام فح
لا موقف ابقاء الخاص على حاله واسقاط ما يساويه من العام او ابقاء المقرر المساوي له من العام واسقاط
الخاص فيندرج تحت قاعدة التعارض والترجيح ومثل ما كان احد هما اخص مطلقا او عاما من وجه
كان التخصيص في اخص هما اقل وفي الاخر اكثر **الرابع** الفصاحة فيقدم الفصيح على الركيك وربما
يعتبر الافصحية ايضا ووجهها انهم عليهم السلام افصح الناس فالافصح اشبه بكلامهم ويورث الظن بالصدق
والتحقيق في ذلك ان الفصاحة اذا كانت مما يستبعد صدورها عن غير مثلهم كعبارات نهج البلاغة
والصحيفة السجادية وبعض كلماتهم الاخر من الخطب والادعية فلا ريب انه من المرجحات بل من
اقواها واما الذي يظهر من تتبع الاخبار سيما في مسائل الفروع انهم عليهم السلام يكونوا معتنين بشان الفصاحة
ولم يتفاوت كلماتهم فضل تفاوت مع الرعية بحيث يمكن التمييز بذلك وحصول الرجحان والظن معه
**الخامس** ان يكون دلالة احدهما على المراد محتاجا الى توسط واسطة دون الاخر فالثاني مقدم دون
الاخر على الاول واما الترجيح بالاعتضادات الخارجية فمن وجوه **الاول** اعتضاد احدهما
بدليل اخر فلا ريب في قوة الظن في جانب المعتضد وكذلك اذا كان احد المتعارضين اقوى من الاخر فالا
المعتضد كلا منهما بدليل **الثاني** اعتضاد احدهما بعمل المشهور سيما المتقدمين لقرب عهدهم بزمان الائمة
عليهم السلام من معرفة حال الاخبار ان يدل من المتاخرين ويقع الاشكال فيما لو كان احدهما موافقا للقدماء والاخر
موافقا للمتاخرين وتعارض الشهرتان فان تقدم القدماء وقرب عهدهم وتمكنهم من القرائن والامارات
يورث الظن باصابتهم وكون المتاخرين اكثر فحصا واوفق نظرا مع معرفتهم بسبق القدماء وقرب عهدهم
مع ذلك فلعلهم يورث الظن باصابتهم واكمل وجه وتفاوت المقامات ولا بد للمجتهد من التامل في كل مقام فربما
كان اجتماع القدماء على حديث لاجل شدة النقيبة الباعثة على اختفائه لكن لا تقتضيه مالف الزمان ذلك ولما
ظهر الحال بعد ما تدرج المتاخرون فذهبوا الى خلافه وربما كان اجتماعهم لاجل قرينة خفيت على المتاخرين
فلا بد من التامل والتفحص من ذلك والحاصل ان المدار على حصول الظن وهو تابع للمقامات والنهرة كالاجماع

ينقسم



ينقسم الى القطعي والظني والاطلاع عليها او بالنقل وربما يتعارض النقلان كما وقع في مسئلة عدد الرضعات
بالنسبة الى العشرة والخمس عشرة وربما جمع بينهما بان اشتهار الاول بين القدماء والثاني بين المتاخرين
**الثالث** موافقة الاصل ومخالفته ويقال للموافق المقرر وللمخالف الناقل فبعضهم يرجح المقرر لانه يعين
محل كلام الشارع على التاسيس والافادة دون التاكيد فان العمل على المقرر موجب لتقديم الناقل عليه يعني
ان الشارع حكم اولا بالناقل وفائدته رفع حكم الاصل ثم قال بالمقرر لرفع حكم الناقل فكلاهما وقع في محله ولو
عمل بالناقل لزم الحكم بتاخره عن المقرر فيكون وقوع المقرر قبله بلا فائدة لاستفادة مفاده من العقل فيكون
تاكيدا لا تاسيسا وانت خبير بضعف هذا الاستدلال لان احكام الموافقة للاصل مأخوذ من اصل الاحصاء و
هذا الاعتبار الضعيف لا يرفع هذه الفائدة وبعضهم يرجح الناقل لانه يستفاد منه ما لا يستفاد من الاخر بخلاف
المقرر فانه محمل كلام الشارع على التاسيس اولى وبان العمل به يقتضي تقليل النسخ لانه انما يرفع حكم العقل بخلاف
المقرر فانه يرفع حكم النقل بعد ما ازال هو حكم العقل ويضعف الاول بان ذلك اذا قدرنا تقدم المقرر وان
قلنا بتاخره فليس كذلك والثاني بانه مع انه معارض بان ذلك انما يتم للاقوى بالاضعف لان المنسوخ ح
هو العقل والمقرر معا انما يتم ان لو قلنا بان رفع حكم العقل بالناقل انما وليس كذلك والتحقيق ان ما علم تاخره
التاريخ من كلام الرسول ص فلا اشكال في تقديم المتاخر منا فلا كان او مقررا وفي المجهول التاريخ لا بد من
التوقف هذا اذا علم تعيين وقتها معا عند ما واما مع عدم العلم بالتصور فالكلام فيه كما لو كان تاريخ احدهما
عليهم السلام فان مع فرض عدم التسليم في كلامهم لا يبقى الا احتمال الخطاء في احدهما او التقية فسواء كانا خطابين
منهم او خطابين فالاقوى تقديم المقرر لكونه معاضدا بدليل اخر وهو العقل فيكون اربعة في النظر سواء علم
التاريخ في كلامهم ام لم يعلم وكيف كان فالاقوى ترجيح المقرر في الادلة المتوافقة بالاصل والعمل على ذلك
**الرابع** مخالفة العامة فيرجح المخالف على الموافق لاحتمال التقية فيه وتواتر اليسير روايات كثيرة وذلك
اما بموافقة الرواية لجميعهم او الذين يعاصرون الامام المروي عنه او يعاشرون ذلك الراوي فانهم مختلفون
في المسائل جدا وكان التقية مختلفة بملاحظة مذاهبهم فلا بد من ملاحظة حال الراوي والمروي عنه فقد
نقل من تواريخ العامة ان مدار اهل كوفة في عصر الصادق ع كان على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري
ورجل اخر واهل مكة على فتاوى ابن جريج واهل مدينة على فتاوى مالك ورجل اخر واهل مصر على فتاوى
الليث بن سعيد واهل خراسان على فتاوى عبد الله بن المبارك وهكذا كانوا لهذا الفقهاء حتى الى ان استقر مذاهبهم في
الاربعة في سنة خمس وستين وثلثمائة فلا بد من التامل في الحمل على التقية والرجوع الى ما لا تعرف الرواية
على ذلك او قرينة خارجية او مناسبة لحال الراوي والمروي عنه وغير ذلك كالحمل بمجرد موافقة بعضهم على

اي عدو يكون ولا يعد كفايته مجرد الاحتمال اذا لم يتحقق الاحتمال في الاخر اصلا ثم ان الموجبات الاجتهادية وما يوجب
الظن بالصحة كثيرة يندرج اكثرها فيما ذكرناه وقد مر الاشارة الى بعضها في مباحث الاخبار وعلى المجتهد ان
يجري ويتبع ما يورثه الظن وان يكون بصيرا في امره ولا يكتفي بملاحظة رجال السند في تصحيح الخبر وتقديمه
على ما ليس بتلك السند بحسب المصطلح المتاخر كما اشرنا الى ذلك في مباحث الاخبار فان ههنا مرجحات كثيرة
لم يذكرها العلماء مع ان في ملاحظة سند الاخبار ايضا اشكالا لا بد ان يتنبه له لئلا يبادر الى التصحيح او التضعيف
وقد ذكر العلامة المجلسي قدس الله روحه كلاما في اربعينه لا باس بايراده لكثرة فوائده فانه قال في الحديث
الخامس والثلثين الذي رواه الكليني عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا
ما هذا لفظه ان محمد بن اسمعيل اخو البندق في النيشابوري ان جهالته لا يقدح في صحة الحديث لوجوه الاول
ان رواية الكليني عنه في اكثر الاخبار التي اوردها في الكافي واعتماده عليه يدل على فضله وعدالته وفضله
الثاني ان الفضل لقرب عهده بالكليني واشتهاره بين المحدثين لم يكن الكليني يحتاج الى واسطة توثيقه
وتعديله ولذا اكتفى به في كثير من الاخبار الثالث ان الظاهر ان هذا الخبر ماخوذ من كتاب ابن ابي عمير
وكتب ابن ابي عمير كانت اشهر عند المحدثين من اصولنا الاربعة عندنا بل كانت الاصول المعتبرة الاربعمائة
عندهم اظهر من الشمس في رابعة النهار فكانوا لا يحتاجون الى سند لهذه الاصول الاربعة ولهذا اوردنا سندا
فليس الا للتيمن والتبرك والا فهذه الاصول بمنزلة السلف وربما لم نبال بذكر سند فيه ضعف او جهالة لان
كل هؤلاء الاكابر من المحدثين لو لم يكونوا يكتفون بذكر سند واحد الى الكتب المشهورة وان كان فيه
ضعيف او مجهول وهذا باب واسع شائع نافع ان اتيتها يظهر لك صحة كثير من الاخبار التي وصفها
القوم بالضعف وانا على ذلك شواهد كثيرة لا يظهر على غيرنا الا بممارسة الاخبار وتتبع سيرة قدماء علماء
الاخبار ولنذكر هنا بعض تلك الشواهد ليتنفع بها من لم يسلك مسالك المتعسف المعاند الاول
انك ترى الكليني ربما يذكر سندا متصلا الى ابن محبوب او الى ابن ابي عمير او الى غيره من اصحاب الكتب
المشهورة ثم يقول بعد ذلك ابن محبوب مثلا ويقول ما تقدم من السند وليس ذلك الا لانه اخذ الخبر من كتابه
فيكتفي بايراد السند مرة واحدة ليعلم من لا دربة له بالحديث ان الخبر موصل الثاني انك ترى الكليني
والشيخ وغيرهما يوردون خبرا واحدا في موضعين وبذكرون سندا لاصحاب الكتاب ثم يوردون هذا
الخبر بعينه في موضع اخر بسند اخر الى صاحب الكتاب او بعضهم سندا الى اسانيد غيره اليه وتارة يصرحون باسانيد
صحاح في خبر ذكروها في موضع ثم يكتفون بذكر سند ضعيف في موضع اخر ولم يكن ذلك الا لعلمهم اعتمادهم
بايراد تلك الاسانيد لاشتهار هذه الكتب عندهم الثالث انك تجد الصدوق ره مع كونه متواترا عن

الكليني



الكليني اخذ الاخبار في الفقيه عن الاصول المعتمدة واكتفى بذكر الاسانيد في الفهرست وذكر لكل كتاب اسانيد
صحيحة ومعتبرة ولو كان ذكر الخبر مع سنده لا يكتفي بسند واحد اختصارا ولذا صار متحيرا الفقيه اصح اكثر من
سائر الكتب والعجب ممن تاخر كيف لم يتفطن انه لكثير الفائدة وقلة حجم الكتاب فظنوا انهم كانوا ياخذون
الاخبار من الكتب وكانت الكتب عندهم معروفة مشهورة متواترة الرابع انك ترى الشيخ ره اذا فصل
في الجمع بين الاخبار الى الضحى في سند لا يقدح فيمن هو قبل صاحب الكتاب من مشايخ الاجازة بل يقدح الى
صاحب الكتاب او فيمن بعده من الرواة كعلي بن حديد واضرابه من الرجال الضعيف جماعة ممن يقعون
في اوايل الاسانيد الخامس انك ترى جماعة من القراء والنوسطيين يصفون خبرا بالصحة مع اشتماله على جماعة
لم يوثقوا فغفل المتاخرون عن ذلك واعترضوا عليهم كاحمد بن محمد بن الوليد واحمد بن محمد بن يحيى العطار
والحسين بن الحسن بن ابان واضرابهم وليس ذلك الا لما ذكرنا السادس ان الشيخ قدس الله روحه فعل
مثل ما فعل الصدوق لكن لم يترك الاسانيد طرا في كتبه فاشتبه الامر على المتاخرين لان الشيخ عمل لذلك كتاب
الفهرست وذكر فيه اسماء المحدثين والرواة من الامامية وكتبهم وطرقه اليهم وذكر قبيلا من ذلك في مقدمة كتابي التهذيب
والاستبصار فاذا اورد رواية ظهر على المتتبع الممارس انه اخذها من شيخ من تلك الاصول المعتبرة وكان الشيخ
في الفهرست اليه سند صحيح فالخبر صحيح مع صحة سند الكتاب الى الامام وان اكتفى الشيخ عند ايراد الخبر بسند فيه ضعف
السابع ان الشيخ ره ذكر في التهذيب والفهرست عن توبة بن بلوم الفقي ما هو الظاهر انه عنوان ثلثمائة
مصنف اصحابي بجميع كتبه ورواياته جماعة من اصحابنا منهم الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان وابو عبد الله
الحسين بن عبيد الله الغضائري وابو الحسين بن جعفر بن الحسن بن حكمة الفقي وابو زكريا محمد بن
سليمان الحراني كلهم عنه انتهى فظهر ان الشيخ روى جميع مرويات الصدوق نور الله ضريحه باسانيده الصحيحة
لكنه روى الشيخ خبرا من بعض الاصول التي ذكرها الصدوق في فهرسته بسند صحيح فسنده الى هذا الاصل
صحيح وان لم يذكر في الفهرست سندا صحيحا اليه وهذا ايضا باب غامض دقيق ينفع في الاخبار التي لم تصل الينا
من مؤلفات الصدوق فاذا اصطدمنا بخبر ما ذكرنا لك من غوامض اسرار الاخبار وان كان ما ذكرنا اكثر مما
اوردناه واصغيت اليه بسمع اليقين وتنبهت لصفات المتعصبين وتاويلات المتكلفين لا اظن ترتاب
في حقية هذا الباب ولا تحتاج بعد ذلك الى تكلفات الاخبار بين في تصحيح الاخبار والله الموفق للخير و
الصواب انتهى كلامه اجل الله مقامه ثم اعلم ان ههنا روايات كثيرة وردت عن ائمتنا عليهم السلام في علاج التعارض
بين الاخبار وترجيح بعضها على بعض ويقرب اربعين على ما وصل الينا وجمع منها في بعضها ذكر كثير منها كالامر
بتقديم ما وافق كتاب الله وفي بعضها او سنة نبيه ص ايضا بل وفي كثير منها ان ما خالف كتاب الله باطل وزخرف

وفي بعضها او سنة نبيه

وفي كثير منها الامر بترك ما وافق العامة وانه باطل وفي بعضها العرض على كتاب الله ثم على احاديث العامة وفي
طائفة منها التخيير او الامر دون ملاحظة المرجح وفي بعضها الامر بالارجاء والتوقف او انه حتى يلقى من يخبره
وانه في سعة حتى يلقاه وفي بعضها تفصيل طويل مثل ما رواه الكليني عن عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله ع
عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة ايحل ذلك الى ان قال
فكيف تصنعون قال ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا الى ان قال فان كانت
كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم
قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما حكم به الآخر قال قلت فانهما
عدلان مرضيان عدلان اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في
ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك
فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلاثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله
قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن
اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد
رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف
حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب
والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم بأي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه
الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقنا الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك
ويؤخذ بالآخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف
عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وروى ابن جمهور في غوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا
الى زرارة قال سألت الباقر ع فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبأيهما
آخذ فقال ع يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران
مرويان مأثوران عنكم فقال ع خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا
عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما من هب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق
فيما خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائطة
لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال
عليه السلام اذن فتخير احدهما فتأخذ به ودع الآخر وفي رواية انه ع قال فاذن فارجه حتى تلقى امامك فتسأله

انتهى



انتهى كلام الفحول وانت خبير بان العمل على هذه الاخبار لا يمكن لتعارضها وتناقضها ففي بعضها لزوم اعتبار
صفات الراوي بالاجتماع كما في رواية ابن حنظلة بمرتبتين على العرض على الكتاب وفي بعضها لزوم العرض على
الكتاب ولم يعتبر شيئا آخر وفي بعضها لزوم الشهرة على الصفات وفي بعضها العرض على العامة الى غير ذلك
من المناقضات ولو قلت بصدق بعضهم الجمع بينها بوجوه لا يكاد ينتظم تحت ضابطة يمكن الركون عليها لا نطيل
بذكرها وذكرها وتحقيق المقام انا نقول لا شك ان تلك الاخبار اخبار الآحاد وقد مر ان حجية اخبار
الآحاد اما من جهة الادلة الدالة على حجيتها بنفسها كآية النبأ والاجماع او من جهة انها مما يحصل به الظن ومن جهة
انه ظن المجتهد وقد اخترنا الثاني وبينا عدم تمامية الدليل عليه الا من جهة انه ظن المجتهد مع نقول ان كان الدليل
على حجيتها هو انه ظن المجتهد فلا بد في المسائل الفقهية من الرجوع الى ما يحصل به الظن منها ويرجح بحسبه وموافقتها
للحق في نظر المجتهد سواء وافق واحدا من تلك الاخبار المذكورة من وجوه الترجيح ام لا فارقية عدم الاخبار
الواردة في العلاج ايضا انما هو من جهة انه ظن المجتهد بالفرض ولو فرض حصول الظن باحد طرفي الاخبار الواردة
في المسألة الفقهية انه هو الموافق للواقع واقتضى الظن الحاصل من جهة بحسب عدم الاخبار الواردة في العلاج خلافه
فمن ان الظن الاجتهادي اقتضى ترجيح الخبر الدال على تقديم موافقة الكتاب على ما دل على ترجيح ما كان موافقا للشهرة
في الاخبار العلاجية لكون راوي الرواية الاولى اوثق واعدل ثم اذا فاذا في المسألة الفقهية وابينا احد
طرفي المسألة اقوى في الظن والحديث الدال عليه ارجح بسبب القرائن الاخر مثل علو الاسناد وموافقته لدليل
العقل وغير ذلك من المرجحات الاجتهادية وان كان الطرف الآخر موافقا لظاهر الكتاب فح لو اعتدنا
على ظاهر هذا ما وقفنا ما وافق مختارنا من الخبرين الواردين في هذه المسألة الفقهية لمفسر الامور واجعلنا
في المسألة الاصولية ترجيح الدال على ترجيح موافق الكتاب على ما وافق المشهور فلا يوان نترك الظن الاول بهذا
الظن وانت خبير بانه لا دليل على ذلك ولا ترجيح بينهما على الترجيح الاول لانه ظن بالحكم الشرعي الاصولي في المسألة
الفقهية اولا والثاني ظن بواسطة تقديم فرض تقديم اعتبار الظن الحاصل في ترجيح الخبر الاول وهو في المسألة الاصولية
والاول خاص والثاني عام بمعنى ان الثاني يدل بالعموم على ترجيح الموافق للكتاب على غيره والاول يقتضي ترجيح الخبر
الخاص بالمسألة الخاصة الواردة على خلافه لا يقال انا نقول الجمع في المسألة الفقهية فلا يوان نتأمل في علاج التعارض
وترجيح الاخبار الواردة فيه وبعد مراجعتها والتأمل فيها ورجح ما يدل منها على تقديم موافق الكتاب على الآخر يحصل
الظن لم بتقديم موافق الكتاب فكيف يحصل الظن لم بخلافه من تلك الاخبار الخاصة في المسألة الفقهية لانا نقول
الثاني في مسألة الجمع بين الاخبار ويقول كل منها والثاني في المسألة الفقهية المستحقة لذلك ولا يأتي مصداق
الظن في المسألة الاصولية عدم حصوله في المسألة الفقهية ولما بالعكس اما اولا فلانه في الاصول وجهان

الاستصحاب والعمل به بل ورد باشتراك بر عليه بالاخبار الصحيحة ثم قد يحصل الظن في الفقه على خلاف مقتضاه من
جهة اخرى وكذلك سحبان وكلام صيغة افعل على الوجوب لا ينافي حصول الظن بكون المراد منها الندب في
المسئلة الفقهية مع انا نقول انا نعمل في علاج المتعارضين لا بمحض ملاحظة الاخبار العلاجية حتى يلزم المحذور
بل يرجع الى جميع القرائن والامارات المحصلة للظن كما هو مقرر في المسئلة من الرجوع الى ظن المجتهد من حيث
هو ظن المجتهد لا الى الخبر العلاجي من حيث هو الخبر العلاجي فلا مانع من حصول الظن في المسئلة الفقهية على
خلاف ما اقتضاه المسئلة الاصولية اعني علاج الخبرين المتعارضين والحاصل انا نقول انا نعمل في الاخبار العلاجية
من حيث هي ومن حيث انها علاج للخبرين المتعارضين من حيث انهما خبران متعارضان بوجب ترجيح ما
وافق الكتاب مثلا لكثرة الاخبار واقوائية الرواة مثلا مع قطع النظر عن ملاحظة مسئلة من المسائل الفقهية و
انا في المسئلة الفقهية الخاصة قد يقتضي خلافه وان لوحظ الاخبار العلاجية ايضا ولوحظ الخبران
المتعارضان فيه فان ملاحظة الخبرين في المسئلة الفقهية ليس من حيث انهما خبران متعارضان
من حيث انهما دليلان من ادلة المسئلة فلا منافاة بين حصول الظن من الحديث الدال على تقديم موافق
الكتاب اذا لوحظ الخبران من حيث هي خبران متعارضان بتقديمه وحصول الظن في المسئلة الفقهية
بتقديم ما يخالفه فان قلت ان مع حصول الظن بلزوم العمل على مقتضى الرواية بتقديم ما وافق الكتاب
كيف يحصل الظن باحد طرفي المسئلة الفقهية مع مخالفته للكتاب قلت يكون تحصيل الظن باحد طرفي
المسئلة الفقهية مع كون الطرف الاخر موافقا للاستصحاب فقد تعارض ويفرض من الظاهر على الاصل
وليس ذلك الا لاجل حصول الظن في طرف الظاهر فهذا الظن من اين يحصل مع ان ظن المجتهد في الاصول
العمل على مقتضى الاستصحاب والظن وجوب العمل على الظاهر ليس الا من جهة حصول الظن الحاصل بسبب
الامارات والقرائن والغلبة فان قلت مراد نا من البناء على العمل بمقتضى ما يقتضيه من الاخبار العلاجية
هو حصول الظن الاجتهادي بتقديم مقتضاه مثل تقديم مقتضاه مثل تقديم ما وافق الكتاب على غيره
من هذه الجهة وهذا لا ينافي عدم حصول الظن بما وافق مقتضاه في المسئلة الفرعية من جهة اخرى
من الظنون الاجتهادية قلت مع ان هذا رجوع عما ذكرت اولا من حصول الظن الاجتهادي بتقديم
الخبر العلاجي الخاص تقديمه بقيد من دون ملاحظة ان موافقة المسئلة الفقهية له موجب لرجحانها
في نفس الامر وموجب دون لحصول الظن بموافقتها للواقع ام لا والا لما كان عملا بالخبر العلاجي بل كان
حوالة على حصول الظن الامري فلا معنى لاعتبار الجهة وملاحظة الحيثية لانه انما يلائم ارادة العمل
بالظن من حيث انه ظن كما لاحظوه في الجهات الاجتهادية لا التعبدية واما لو اخذ في الترجيح في الاخبار الفرعية

على العمل بمقتضى الخبر العلاجي من جهة عدم حصول الظن من جهة اخرى فرضا فهذا ايضا عمل بالظن الاجتهادي
لان الخبر العلاجي ايضا ظن بالفرض سلمنا لكن بالفرض سلمنا لكن مقتضى الخبر العلاجي ان مدة الظن فيما
نحن فيه مع قطع النظر عن كون مقتضاه ايضا فلا يبقى ثمرة في العمل بالخبر العلاجي وايضا ان ذلك يستلزم
تخصيص الدليل القطعي العقلي بالظن وهو باطل كما حققنا سابقا انه لا يجوز تخصيصه بالقطعي فضلا عن
الظني وذلك لان بناء العمل على اعتبار الاحاد من جهة كونه ظن المجتهد مبني على واحد من الادلة العقلية
التي ذكرناها في مبحث خبر الواحد فعلى هذا اذا اختصصنا بجواز العمل بالظن عما لم يقم ظن اخر على عدم حجية
هذا الظن وقلنا بان العمل باحد الخبرين المتعارضين في الفروع مع كونه مظنون الصدق في نفس
الامر مخصوص بما يلزم المحذور المذكور مع ان لنا ان نقول لا يحصل الظن اصلا في الخبر العلاجي مع ولا يمكننا الحكم
بان الخبر الدال على تقديم موافق الكتاب مثلا مظنون الصدق ورجحان العمل في علاج التعارض
بالنسبة الى الخبر الوارد في ترجيح المشهور على موافق الكتاب بسبب ان رواته اعدل واورع واوثق لان المراد
في باب الترجيح في الفقه والاصول لا بد ان يكون اختيار ما هو اقرب الى الحق النفس الامري لا ما هو اقرب
بالصدور عن المعصوم اذ ليس كل ما يصدر عن المعصوم موافقا للحق النفس الامري على ما مر كما ان من جهة
خوف وتقية ونحو ذلك فكيف يحصل الظن الجزمي بترجيح ما دل على تقديم ما وافق الكتاب مطلقا مع انه
يحتمل ان يكون الطرف المخالف في المسئلة الفرعية مظنون المطابقة لنفس الامر من جهة القرائن والامارات
الاخر اذ المراد بالكتاب هو الاعم مما علم ضرورة من الدين والظاهر والحاصل انا نقول كلما حصل للمجتهد
الظن بسبب رواية خاصة لا معارض لها فلا اشكال وكذا لو حصل الظن بحجية احد المتعارضين من
اي وجه يكون يجب العمل عليه لما قدمناه من الادلة في وجوب العمل بالظن على المجتهد فلا يلزم ترجيح المرجوح
واجوبة من الادلة سواء انتفى بعض الاخبار الواردة في علاج التعارض مع كونه اقوى بتعبير بحسب
السند والدلالة وغيرهما من غيره فلا ضرر لا واذا تساويا في نظره فالمظنون هو احدهما فيتخير بينهما وان
وافق ظنه في هذه المسئلة الفرعية لواحد من الاخبار الواردة في العلاج فقد يقال من جهة العمل بذلك الخبر بل
لانه مقتضى ظنه الواجب الاتباع وان كان دليل حجيتها هو ما استدل لها مما يدل على حجيتها في الجملة فان حجية
تلك الاخبار الواردة في العلاج ايضا لا بد ان يكون بتلك الادلة الاربعة ولا يخفى انها لا تدل على حجية مطلق
المتعارضات لا سيما العمل بها اذا الدليل على تقديم بعض الاخبار على بعض وترجيحه فان اعتبرت في
الترجيح على بعض تلك الاخبار محكما لانه خبر واحد ثبت حجيته فمع شمول الدليل لذلك ولزوم الترجيح من غير

مرجح فيه انه قد يستلزم الدور كما لا يخفى وان اعتمدت على مرجح خارجي فهو ليس الا الظن بظن المجتهد
لا الخبر من حيث انه خبر وهو خروج عن الفرض في التحقيق في توجيه هذه الاخبار ان يقال انها وردت
في تعليم طريقة الاجتهاد في معرفة حقيقة الخبر وموافقته للحق النفس الامري لا مجرد معرفة ما هو صادر عن الامام
عن غيره وظاهرها ان المراد منها الاجتهاد في اخبار الاحاد لا الاجتهاد في اخبار الخطيئة وتلك الاخبار ايضا من الادلة
الدالة على ان جل اخبار نا لطيفة وما يتوهم ان ذكر هذه المرجحات في الاخبار من باب المنع لا الاستقلال
الترجيح النفس الامري فهو من الخيالات الفاسدة التي تقطع السليقة المستقيمة فيفسد هاج تفوق مقتضى
تعليم طريقة الترجيح ملاحظة جميع الوجوه وذكر اقتصار الامام عم في بعضها بواحد من الوجوه انما هو مع
فرض التساوي في سائر وجوه الترجيح وان ذلك الراوي كان محتاجا الى الوجه الذي اقتصر عليه الامام
عليه السلم وكل وجه من الوجوه المذكورة مبني على داع دعا اليه فلو كان الملاحدة والغلاة والزنادقة حاصلوا
دين الله وكتابه فوضعت اهوائهم الى وضع اخبار مخالفة للكتاب والسنة ونسبوها الى صاحب الشرع لتشويه
الدين المبين وترويج طريقة المبطلين نظر الامام عم في العرض على كتاب الله وسنة نبيه الى ارشاد جماعة
كانوا مبتلين بمعاشرة امثال هؤلاء واستماع اخبارهم ولما كان المخالفون مسلطين في زمن الائمة
عليهم السلم وكانوا يعلمهم بتقيتهم وربما يفتون موافقا لارائهم من اجل التقية فعرضهم في العرض على فتاوى
العامة ملاحظة الاحتراز عن الاخبار الموافقة لهم ويظهر منه مراعات حال الضرورة ولما كان الكراهة والقال
واهل الغفلة والتهور والنسيان فيهم ودخل اخبارهم في اخبار اصحاب الائمة فوضع قاعدة الرجوع الى الاقفه
والاعدل والاورع من جهة ذلك الى غير ذلك من الوجوه فالاقتصار في بعض الروايات بالبعض دون
البعض اما بملاحظة حال الراوي واحتياجه الى تلك القاعدة بالخصوص واما من جهة كون الروايتين
مفروض التساوي في غيره واما روايتهم بن حنظلة فيمكن ان يقال مبناها على ان المتحاكمين لما كان الحاكم
فيهما انهما من العوام المقلدين فحكمه عم بالرجوع الى رجل عارف من اصحابنا بالاحكام من روايات
وامره بالرجوع الى الاقفه الاعدل الاورع الاصدق في الحديث على الاجتماع يكفي مؤنة البحث عن حاله وحال
حكمه اذ الظاهر من حال مثله انه اخذ بما هو الراجح لمعرفته بحال المشهور وخلافه من موافق الكتاب وخلافه من
موافقة العامة ومخالفتهم وموافق الاحتياط وخلافه من وجود هذه الصفات واجتماعها خصوصا مع الاقفهية
يكفي عن البحث لان المراد انك وان علمت ان جامع هذه الصفات يفتي بالشاذ النادر او بما خالف
كتاب الله مثلا او بكليهما ايضا فتبعه وارجع اليه ثم لما فرض الراوي موافقتها في الصفات المذكورة فحكم الامام
عليه السلم بالرجوع الى اجتهاد السائل في الحكم وملاحظة ان ايهما موافق للمشهور المجمع عليه وامر بنا بعنه

وذلك ايضا



وذلك ايضا مبني على ان الظاهر المشهور المجمع عليه انه ليس مخالفا للكتاب مثلا ويكفي ذلك الاعتماد على ما اجمع
المشهور عن التفحص عن حال الحكم لا انه وان علمت انه مخالف للكتاب مثلا يجب عليك الاتباع ثم فرض الراوي
التساوي في ذلك وهكذا وبالجملة الرجوع الى تلك الاخبار في طريقة الترجيح مما لا يمكن توجيه للاختلافات الحاصلة فيها بحيث
لا يرجى زوال الجامع ان فيها الحالات اخر مثل ان الاقفهية والاصدقية والاورعية اشترط اجتماعها في الراوي فلا
يكفي احدها وقال ان الورع والصدق لا يستلزم اقربية ما قاله الى الواقع بل غاية ما يستلزم اقربية صدوره عن المعصوم
والتعبد في الترجيح الاول اذ ربما كان الحكم صادرا على وفق التقية من العامة ومذاهبهم وامامن سلطان العصر المتغلب
وان لم يكن مذهبه الى السلطان موافقا لاحدهم كما ذكروه وفي سلطنة تجاسر الحرج بالاخبار الدالة على الطهارة على التقية من
جهة وقوع السلطان على شربها لا من جهة كونها مذهبا للعامة فان عامتهم على النجاسة ومثل الاشكال في معرفة
التقية بالنسبة الى حال كل واحد من الاحكام والرواة والائمة لاختلافها بالنسبة اليهم كما عرفت ومثل الاشكال في موافقة
الكتاب وعدمه لان الضروريات المستفادة من الكتاب مما لا يحتاج الى العرض عليه واما الظنون المختلفة المختلفة فيها
فلا يناسب هذه التأكيدات والتشديدات وان مخالفتها زخرف وباطل بحيث يجوز بان الكتاب يجوز
الواحد وتخصيصه به خصوصا عن الاخبار بين المكرين لحجية ظواهره القائلين بان تفسيرها انما هو بالاخبار ومع
ذلك كله فالاحكام المستنبطة من الكتاب التي يمكن موازنة الاخبار معها ليس الا اقوالا قليلا لا يناسب ما ورد في تلك
الاخبار من تقديم العرض على كتاب الله في جواب الدوران بالاكثر في الاحكام المختلفة فيها نعم ما دل من الآيات على اصل
البراءة والاباحة فهو مما تكثر فروعها في الاحكام لكن مخالفة اصل البراءة ليس مما يوجب هذه التأكيدات والتشديدات
بل يجوز مخالفته مقتضاها بخبر الواحد وغيره من الظنون سيما عن الاخبار بين الذين يكون فيه تحيته ويقولون
بالتوقف والاحتياط ومثل الاشكال في لزوم التوقف والاحتياط والعمل بالاحتياط الوارد في بعضها لما مر
من بطلان القول بوجوب الاحتياط ولايجابه الحرج والضيق ومثل الاشكال في الامر بالتخيير في كثير منها
في اول الامر المستلزم لترجيح المرجوح لا ان يحمل على صورة التساوي والعجز عن الترجيح ومثل الاشكال في ان المسئلة
الاصولية لا يثبت باخبار الاحاد وهو ليس بشيء لان يرجع الى ما ذكرنا من ان الدليل على الحجية الاحكام الظنية
مطلقا هو كونه ظن المجتهد لا الخصوصية فيتم الكلام كما مر وبالجملة لا يكون ما ذكر في تلك الاخبار من
الوجوه الموجبة في الجملة ولكن لا يتم الاعتماد عليها مطلقا والترتيب المذكور في بعضها فالمعتمد هو ما رجح في
نظر المجتهد في الموارد وقد اغرب بعضهم حيث انكر طريقة المجتهدين في الترجيح ولا اعتماد على الوجوه التي
ذكروها لانه لا دليل على حجية مثل هذه الظنون بل لا بد من الرجوع الى ما ورد في الروايات ثم ذكر الروايات
المختلفة ثم لما رأى اختلافها اخذ من كل منها شيئا وقدم بعض تلك المرجحات المذكورة فيها على بعض باجتهاده

الواردة في العلاج م

وحسب ان ذلك رجوع الى الروايات وغفل عن ان هذا ليس عملا بالرواية بل هو عمل باجتهاده فكيف عمل ما فرعنه
لانه لا دليل على مطلق الجمع فقال بتقديم العرض على الكتاب لكمال الاهتمام به في الاخبار الكثيرة وجمع بين السنة
المذكورة في بعضها ثم ملاحظة الصفات المذكورة في رواية ابن حنظلة ان لم يعلم الموافقة والمخالفة ومع التساوي
فالترجيح بكثرة الراوي وشهرة الرواية ومع التساوي فبالعرض على روايات العامة الى غير ذلك ولا يدل على
ما ذكره بالخصوص وعلى التفصيل المذكور واحد من الروايات واغرب من هذا ما اختاره بعض الاعاظم من
الاخباريين المتاخرين من حمل هذه الاخبار كلها على الاستحباب لاجل اختلافها وورود الاشكالات عليها كما
ومن تامل فيها وفي قول الصادق ع انه هو الذي اوقع الاختلاف بين الشيعة لكونه ابقى لهم ولنا علم ان الاصل
هو التخيير في العمل والتوقف في الفتوى ومنع وجوب الترجيح مستندا الى انه لم يثبت لزوم التكليف بما هو الواقع
او بما حصل الظن بانه كذلك مع كون الحديث المعارض جاريا العمل مظنون الصدق فالمكلف به هو احد الامرين
بعنوان التخيير او التساقط والرجوع الى الاحاديث المطابقة لمقتضى الاصول اقول وما ذكره من قول الصادق ع
معارض بقول امام عليهم السلام كثرت علينا الكذابة والقالة وان الملاعين دسوا في كتب اصحابنا وقول امير المؤمنين ع
ان في ايدي الناس حقا وباطلا وصدقا وكذبا وهذه الاخبار مع ما ظهر لنا بالعيان من السوانح
والاختلالات ولغتنا من امر الرواة واحاديثهم وكتبهم وتلف بعضها ينادي بلزوم التفحص والتفتيش والانتخاب
وكل الاخبار الواردة في علاج التعارض دليل على وجوب ذلك وهذا كله مع انضمام قاعدة التحسين والتقبيح
العقليين وبطلان التصويب يقتضي لزوم الاجتهاد والترجيح فاذا ورد المتعارضان فلا يكون العمل
بهما معا فلا بد من بذل الجهد في تحصيل الحق والترجيح لئلا يكون مقصرا في تحصيل الحق قال الفاضل المقدس
من قال بالتخيير لا يعمل بالجميع ولا يقول بحقيتهما معا وقد سوى حق حصل حين يتخير يجوز له العمل بهما اولا
التعارض ومع التعارض قد رضي الائمة ع العمل وان كان ما يعمل به مخالفا للواقع وقبحا في نفس الامر وانتم
ايضا تقولون بجواز العمل بخلاف الواقع لانكم ايضا تقولون بالتخيير ولكن بعد العجز عن الترجيح وانت
بعد ملاحظة ما سبق لا يخفى عليك ما فيه فان هذه الوجوه من اين ثبت ومن اين علم بان حديث
التخيير قاله الامام المعصوم دون غيره وان مراده هو التخيير قبل العجز عن الترجيح ايضا سيما بعد ملاحظة
الاخبار الكثيرة الامرة بلزوم الترجيح وكما يجوز ان تحمل تلك الاخبار على الاستحباب قلنا ان نحمل هذا
على ما بعد العجز عن الترجيح فما وجه ترجيح ما ذكرت فانا لو سلمنا عنك جواز العمل بالجزئين من دون
مرجح في الفروع كيف نسلم عنك في الاصول ولو سلمنا عنك ذلك في الاصول قلنا ان تقديم العمل بوجوب
الرجوع الى الترجيح يقتضي واحدا من الاخبار الدالة عليه وبعد الاخذ به يجب العمل كاختيار احد المجتهدين في المسائل

وقد بينا



وقد بينا الدليل على وجوب ترجيح الراجح وبطلان قول منكره في بحث خبر الواحد بقي الكلام في ترجيح الاقوال الثلثة
عند التعادل بعد العجز عن الترجيح والاظهر الاشهر المعروف من محققي متقدمي اصحابنا وتاخريهم التخيير وقيل
بالتساقط والرجوع الى الاصل وقيل بالتوقف والكلام في ذلك ايضا مثل الكلام في اصل الترجيح من عدم جواز
الرجوع الى الاخبار في ذلك سيما مع اختلافها في تادية المقصود من الحكم فيها بالتخيير اكادوا يحكم به بعد العجز
عن الترجيح لكنها مختلفة في ان التخيير التخيير بعد اي التراجيح فلا يعرف من الاخبار موضع التخيير الخاص بحيث
يرتفع الاشكال نعم يظهر من كثير منها انه بعد العجز عن الترجيح فاذا حمل المطلق على المقيد فقضية الجمع التخيير
بعد العجز لكن ذلك لا يكفي لتمام المدعى وهو التخيير بعد العجز عن الترجيح الخاص نعم هذه الاخبار مؤيدة للمختار
واما ما دل على التوقف فهو لا يعارضه ما دل على التخيير لاكثر ما يتاملوا وفقتها بالاصول وحمل المعظم وربما
حمل روايات التوقف على زمان يمكن تحقيق الحال بالرجوع الى الامام كما يستفاد من صريح بعضها حيث قال
ارجئه حتى تلقى امامك ومقتضى بعضها ان الامر موسع بعد التوقف حتى تلقى الامام فيكون حاصل المعنى
لا تحكم باحد الطرفين انه حكم الله وان جاز لك العمل بكل منهما حتى تلقى امامك ويمكن حمله على الاستحباب
وربما جمع بعضهم بينهما بحمل التخيير على العبادات والتوقف على المعاملات والمداينات كما في رواية ابن حنظلة ولا يخفى
لان العبرة بعموم اللفظ مع ان في بعض الروايات الدالة على التوقف ما يشعر بارادة العبادة بل هو الظاهر
منها والحاصل ان ترجيح احد الخبرين لهذه الاخبار في مقام التراجيح والرجوع الى المرجحات الاجتهادية
التي كثير منها يرجع الى ما ذكروه في المرجحات الاخبارية ايضا شاهد قوي على عدم امكان الاعتماد بشيء من تلك
الاخبار في مقام الترجيح ويظهر لك قوة القول بالتخيير بعد العجز وضعف القول بالتوقف بملاحظة ما مر
في الادلة العقلية ايضا واما القول بالتساقط والرجوع الى الاصل فهو ايضا ضعيف لان بعد ملاحظة ورود
الشرع والتكاليف وسيما بعد ملاحظة الاخبار الواردة في انه لم يسوغ لنا الا ورده فيه حكم حتى ارش الخدش
وانه مخزون عند اهله وخصوصا بعد ملاحظة الاخذ بالراجح من الاخبار المتعارضة عند امكان الترجيح وامكان
وجود المرجح لما غير فيه وقد خفي علينا تحصيل الظن بان حكم الله في هذه المادة الخاصة هو مقتضى احد
الاخبارين لا اصل الى انه خصوصا بعد ملاحظة الاخبار الواردة في التخيير وفي ان الاختلاف منا وانه ابقى لنا
ولكم فلا يجوز ترك المظنون نعم اصل البراءة يقتضي عدم التكليف بواحد حين معا وكيف كان فالمذهب
هو التخيير هذا الكلام في الاخبار واما سائر الادلة فان وقع بين اثنين من كتاب الله فان كان بينهما عموم وخصوص
او اطلاق وتقييد فيعمل بهما بمقتضى ما مر تفصيله ويخصص ان امكن ويحمل ان لم يكن ومنسوخا ان لم يكن وان
لم يكن كذلك فان علم التاريخ ولم يكن الجمع بينهما بوجه على النحو الذي بيناه في معنى الجمع فالمتقدم منسوخ والمتاخر

ناسخ وناسخ يعلم التاريخ ولم يحصل المرجح بوجه من جهة قوة الدلالة وضعفها واعتضاد احدهما بدليل اخر فالحكم
التخيير وكذا الكلام في الكتاب والسنة المتواترة النبوية واما لو كان من الادلة دليل اصلا لا تقية بكون تقديم الكتاب
ومع انتفاء الاحتمال وظنية المراد من السنة وظنية الكتاب فلا ريب في تقديم السنة ومع ظنية دلالة السنة فهو
ايضا مثل السنة النبوية الا في احتمال النسخ واما بين الكتاب وخبر الواحد فقد عرفت حال الاعام والخاص منهما وما
غيرهما فالكتاب مقدم مطلقا والاجماع المنقول لكثير الواحد وكذا الاستصحاب واما التعارض بين خبر الواحد
والاجماع المنقول فلا يبعد ترجيح الخبر لانه منوط بالحس والاجماع بالحدس والادلة العقلية مع فرض التساوي
حكمها حكم تعارض الخبرين واما الاجماعات المقطوعات وقد اشرنا امكانه وكذا الاجماعات الظنية فيما اعتضد منها بموافقة
العامة ومخالفتهم ومع الجهالة يرجع الى المرجحات الخارجية واما التعارض بين الاستصحابين فيما اعتضد فيه الاصل
الثابت فيهما واخذ مرجحات الدليل الذي ثبت اصل الحكم المستصحب منه يوجب الرجحان وكذا يتفاوت اقسام
الاستصحابات بتفاوت الادلة على حجيتها كما اشرنا اليه في محله وكذا يلاحظ اعتضاد كل منهما بالاصل او بدليل
اخر وهكذا ومع التساوي وعدم امكان الترجيح وعدم امكان اعمالهما كما في بعض الصور التي اشرنا اليها فالتخيير واما
التعارض بين الاصل والظن المتداول في السنة الفقهاء والاصوليين فقد فصل الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد تفصيلا
وقال الظن ان كان بحيث يجب قبوله شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن
كذلك بل كان مستندا الى العرف والعادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن ونحو ذلك تارة يدل بالاصل ولا يلتفت الى الظن
وهو لا غلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى هذا الاصل وتارة يخرج في المسئلة خلاف ومن امثلة الاول
اثبات شغل ذمة المدعى عليه بالبينة واضافة ذلك بطهارة ما في يده بعد العلم بنجاسته او بالعكس ومثل الاخبار بوقوع
الظل في موضع يعلم منه دخول الظهر بالاخبار بنفس الظهر ومن امثلة الثاني اباحة المأكول في شهر رمضان مع الشك
في طلوع الفجر وثياب من لا يتوقى النجاسة الى غير ذلك ولا يبعد ومن امثلة الثالث ان يشك بعد الفراغ من الصلوة
او الطهارة في فعل من افعالها هل ظن الظاهر وقوعها على الوجه المأمور به والعمل بظن دخول الوقت مع عدم امكان
تحصيل العلم وتزويج امرأة المفقود بعد التفحص اربع سنين على التفصيل المعهود الى غير ذلك ومن امثلة الرابع غسالة
الحمام وطين الطريق اذا غلب على الظن نجاسته وطهارة ما يأتي الخالفين من اللحم والجلد والمشهور في الاول النجاسة
وفي الثاني والثالث الطهارة اقول وفيما ذكره ره نظر فان الخلاف والوفاق في المقامات غير مطرد والتحقيق ان الادلة
الشرعية راجعة الى الاصل والقول بان الاصل مقدم على الظن فيما يستفاد الظهور من غير الادلة الشرعية المعهودة مما ذكر ناغير
ظاهر بل الظاهر ايضا تقديم الظن الا ما اخرجه الدليل وما قدم فيه الظن على الاصل في الشريعة غير محصور فيما ذكر ناوان
كان تقديم الاصل على الظن ايضا كثيرا سيما في ابواب الطهارة والنجاسة والاصول والحق ان عامة المذكورات مما ثبت عليه الدليل

بالخصوص



بالخصوص في الموارد وتقديم كل منهما على الاخر لذلك اختلفوا في بعض المعارض لادلة الطرفين كعسالة الحمام
وما في ايدي المخالفين من اللحوم والجلود فيختص الثمرة فيما خلا الطرفان من دليل خارجي وقد مر التفصيل في محل الاجتهاد
والحاصل ان المعيار في الترجيح هو ما يحصل به الظن فاذا حصل الظن للمجتهد بترجيح احد الطرفين في موضع سواء كان
من الادلة المعهودة او من الظهور الحاصل بسبب العرف والعادة والقرائن وجهة هذا الظن مع انه مما لا ناحر عنه كما
حققناه في محله مستفاد من تتبع الاخبار وتضاعيف المسائل الشرعية ثم ان المرجحات في الادلة المتعارضة قد تتركب
وتختلف فلا بد من ملاحظة المجموع وموازنة بعضها مع بعض والتزام الراجح وترك المرجوح رجح الله حسناتنا
في ميزان المحاسبة على السيئات واقتاجتنا يوم يستدعا عن تقصيرنا وهفواتنا من الخطيئات وكتب
ما اثبتناه في هذه الصفحات في صحايف الحسنات واغالبها الزلات والعثرات ونفعنا بها وجميع المؤمنين انه
ولي الخيرات وغافر الخطيئات وصلى الله على محمد وصلى الله على محمد واهل بيته الطاهرين المطهرين عن الارجاس
والادناس افضل الصلوات ۞ صورة صورة خط المصنف تمام الكلام وقد فرغ مؤلفه الفقير
الى الله الغني الدائم ابن الحسن الحلي ابو القاسم في بلدة المؤمنين قم في لخ الربيع الثاني من شهور سنة ١٢٠٥
الف ومائتين وخمسة جامعا مصليا مسلما والحمد لله رب العالمين ۞۞۞

كتابخانه مجلس شورای اسلامی

في كتاب جعفر بن محمد الدوريستي باسناده للجعفي غياث النخعي قال سمعت الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام يقول اذا اراد احدكم
ان لا يسأل ربه شيئا الا اعطاه فليأيس من الناس كلهم ولا يكون له رجاء الا عند الله عز وجل فاذا علم الله تعالى ذلك
من قلبه لم يسأله شيئا الا اعطاه علي بن اسباط رفعه الى جعفر عم قال قلت سمي النبي الامي صلى الله عليه وآله
لانه نسب الى مكة وذا الشرف الله عز وجل لشدة ام القرى ومن حولها فام القرى مكة فقيل امي اذا نسب في بعض الروايات
عن الامام عليه السلام قال ان الكروبيين قوم من شيعتنا من الملك الاول خلقهم الله خلف العرش لم يقسم نورهم
منهم على اهل الارض الكفار ثم قال ان موسى لما سأل ربه اسئل امر ما حنين الكروبيين تجلى للجبل فجعله